

A teoria crítica de Axel Honneth

saraivajur.com.br

Visite nosso portal



Rúrion Melo

Coordenador

A teoria crítica de Axel Honneth

Reconhecimento, liberdade e justiça

2013



Rua Henrique Schaumann, 270, Cerqueira César — São Paulo — SP
CEP 05413-909
PABX: (11) 3613 3000
SACJUR: 0800 055 7688
De 2ª a 6ª, das 8:30 às 19:30
saraivajur@editorasaraiva.com.br
Acesse: www.saraivajur.com.br

AMAZONAS/RONDÔNIA/RORAIMA/ACRE

Rua Costa Azevedo, 56 — Centro
Fone: (92) 3633-4227 — Fax: (92) 3633-4782 — Manaus

BAHIA/SERGIPE

Rua Agripino Dória, 23 — Brotas
Fone: (71) 3381-5854 / 3381-5895
Fax: (71) 3381-0959 — Salvador

BAURUR (SÃO PAULO)

Rua Monsenhor Claro, 2-55/2-57 — Centro
Fone: (14) 3234-5643 — Fax: (14) 3234-7401 — Baurur

CEARÁ/PIAUÍ/MARANHÃO

Av. Filomeno Gomes, 670 — Jacarecanga
Fone: (85) 3238-2323 / 3238-1384
Fax: (85) 3238-1331 — Fortaleza

DISTRITO FEDERAL

SIA/SUL Trecho 2 Lote 850 — Setor de Indústria e Abastecimento
Fone: (61) 3344-2920 / 3344-2951
Fax: (61) 3344-1709 — Brasília

GOIÁS/TOCANTINS

Av. Independência, 5330 — Setor Aeroporto
Fone: (62) 3225-2882 / 3212-2806
Fax: (62) 3224-3016 — Goiânia

MATO GROSSO DO SUL/MATO GROSSO

Rua 14 de Julho, 3148 — Centro
Fone: (67) 3382-3682 — Fax: (67) 3382-0112 — Campo Grande

MINAS GERAIS

Rua Além Paraíba, 449 — Lagoinha
Fone: (31) 3429-8300 — Fax: (31) 3429-8310 — Belo Horizonte

PARÁ/AMAPÁ

Travessa Apinagés, 186 — Batista Campos
Fone: (91) 3222-9034 / 3224-9038
Fax: (91) 3241-0499 — Belém

PARANÁ/SANTA CATARINA

Rua Conselheiro Laurindo, 2895 — Prado Velho
Fone/Fax: (41) 3332-4894 — Curitiba

PERNAMBUCO/PARAÍBA/R. G. DO NORTE/ALAGOAS

Rua Corredor do Bispo, 185 — Boa Vista
Fone: (81) 3421-4246 — Fax: (81) 3421-4510 — Recife

RIBEIRÃO PRETO (SÃO PAULO)

Av. Francisco Junqueira, 1255 — Centro
Fone: (16) 3610-5843 — Fax: (16) 3610-8284 — Ribeirão Preto

RIO DE JANEIRO/ESPÍRITO SANTO

Rua Visconde de Santa Isabel, 113 a 119 — Vila Isabel
Fone: (21) 2577-9494 — Fax: (21) 2577-8867 / 2577-9565
Rio de Janeiro

RIO GRANDE DO SUL

Av. A. J. Renner, 231 — Farrapos
Fone/Fax: (51) 3371-4001 / 3371-1467 / 3371-1567
Porto Alegre

SÃO PAULO

Av. Antártica, 92 — Barra Funda
Fone: PABX (11) 3616-3666 — São Paulo

135.509.001.001

ISBN 978-85-02-xxx-1

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Índice para catálogo sistemático:

1. Direitos humanos das mulheres : Direito
internacional público 341

Diretor editorial Luiz Roberto Curia

Gerente de produção editorial Lígia Alves

Assistente editorial Bianca Margarita D. Tavalari

Produtora editorial Clarissa Boraschi Maria

Projeto gráfico Luis Soriano

Preparação de originais Ana Cristina Garcia

Maria Izabel Barreiros Bitencourt Bressan

Arte e diagramação Cristina Aparecida Agudo de Freitas
Jessica Siqueira

Revisão de provas Rita de Cássia Queiroz Gorgati

Serviços editoriais

Capa

Produção gráfica Marli Rampim

Impressão

Acabamento

Data de fechamento da edição: xx-x-2013

Dúvidas?

Acesse www.saraivajur.com.br

Nenhuma parte desta publicação poderá ser reproduzida por qualquer meio ou forma sem a prévia autorização da Editora Saraiva. A violação dos direitos autorais é crime estabelecido na Lei n. 9.610/98 e punido pelo art. 184 do Código Penal.

Índice

<i>Apresentação</i>	7
---------------------------	---

Parte I – Reconhecimento e teoria crítica

Reconstrução em dois níveis

<i>Um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth</i>	11
---	----

MARCOS NOBRE

Trocando o jovem pelo velho

<i>Axel Honneth leitor de Hegel</i>	55
---	----

RICARDO CRISSIUMA

Normatividade e a dialética de individualização e socialização

<i>Hegel, Habermas e Honneth</i>	83
--	----

ERICK CALHEIROS DE LIMA

Filosofia social e pesquisa social

<i>O “problema hegeliano” de Max Horkheimer a Axel Honneth</i>	117
--	-----

OLIVIER VOIROL

Práxis social, trabalho e reconhecimento

<i>O problema da reconstrução antropológica na teoria crítica</i>	145
---	-----

RÚRION MELO

Parte II – Dimensões da liberdade

Honneth	
<i>Angústia e política</i>	181
INARA MARIN	
Um ponto cego no pensamento político?	
<i>Teoria crítica e a democratização da intimidade</i>	201
FELIPE GONÇALVES SILVA	
Problema de reconhecimento	
<i>Poder, vulnerabilidade e violência</i>	235
INGRID CYFER	

Parte III – Justiça, poder e autorrealização

Luta por reconhecimento e diagnóstico das patologias sociais	
<i>Dois momentos da teoria crítica de Axel Honneth</i>	257
NATHALIE BRESSIANI	
Os paradoxos da liberdade	293
ALESSANDRO PINZANI	
Um déficit político do liberalismo hegeliano?	
<i>Autonomia e reconhecimento em Honneth</i>	317
DENILSON WERLE e RÜRION MELO	
<i>Sobre os autores</i>	337

Apresentação

Há muitos anos a teoria crítica de Axel Honneth tem suscitado especial interesse entre as mais diversas áreas das ciências humanas (especialmente na filosofia, na ciência política, no direito e na psicologia), seja no debate internacional ou na recepção cada vez mais notável no Brasil. Dois motivos parecem explicar essa crescente adesão e enfrentamento com suas ideias e temas: de um lado, sua *teoria do reconhecimento* forneceu categorias importantes para nos ajudar a fazer um diagnóstico das patologias sociais do tempo presente, ligado à fragmentação social, à questão do poder, às novas gramáticas dos conflitos sociais, às condições sociais de realização da liberdade e da justiça etc.; de outro, as questões mais sistemáticas que Honneth elaborou no desdobramento de sua teoria nos esclarece sobre as condições mais gerais da história e do desenvolvimento da própria tradição de pensamento conhecida como *teoria crítica*, ou seja, da compreensão do que pode significar fazer teoria crítica hoje.

O intuito do presente livro consiste em mostrar como a autocompreensão da teoria crítica e a necessidade de produzir um diagnóstico de tempo, entendendo as questões políticas e sociais mais desafiantes da atualidade, estão entrelaçadas na teoria do reconhecimento de Honneth. Para tanto, uma vez que não há ainda no Brasil alguma edição abrangente e sistemática voltada especialmente ao pensamento honnethiano, os textos aqui presentes se preocupam em apresentar ao leitor brasileiro os principais temas e conceitos tratados por Honneth no decorrer de suas obras. Procuramos identificar os períodos mais fundamentais de seu desenvolvimento teórico, sublinhando nesse percurso as mudanças e continuidades mais relevantes. Além disso, mostramos como sua teoria é composta por um amplo debate com diversos autores da tradição filosófica e política, bem como com os principais nomes da cena contemporânea.

É preciso ressaltar os suportes institucionais decisivos que compuseram a história deste livro sobre a teoria de Honneth. Sua ideia surgiu inicialmente no âmbito de discussões do Projeto Temático FAPESP “Moral, política e direito: autonomia e teoria crítica”, coordenado pelos Profs. Drs. Marcos Nobre e Ricardo Terra no CEBRAP. Foi fundamental ainda o apoio e o financiamento do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unicamp para a realização do encontro “A teoria crítica de Axel Honneth”, em novembro de 2012, em que foram debatidas as primeiras versões dos textos aqui reunidos.

Um agradecimento especial vai para Patricia Fernandes, pelo eterno companheirismo e pela ajuda crucial durante toda a elaboração do presente livro.

Rúrion Melo

Parte I

Reconhecimento e teoria crítica

Reconstrução em dois níveis

Um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth¹

MARCOS NOBRE

Qualquer que seja o tema que se tome por objeto nos escritos de Axel Honneth, a apresentação está sempre obrigada a orbitar em torno daquilo que é distintivo de sua proposta no campo da teoria crítica: a preeminência e primazia da “gramática moral do reconhecimento”. Isso só é possível, entretanto, se forem preenchidos dois requisitos, sem os quais as “lutas por reconhecimento” não emergem: uma *reconstrução* do ponto de vista *do social*. Essa dupla tomada de partido – pela “reconstrução” e pelo “social” – serve a Honneth de guia não apenas para dar sua própria versão do desenvolvimento e da história da teoria crítica, como para vincular a “reconstrução” com a “presen-tificação” que pretende emprestar às teorias de que lança mão².

Formulados dessa maneira os traços gerais de seu modelo crítico, pode parecer que eles não permitem distinguir especialmente a posição de Honneth de qualquer outra no campo da teoria crítica. Afinal, aferrar-se a uma visão da sociedade que não seja centrada no Estado, analisar a vida social concreta do ponto de vista da tessitura dos conflitos e da repressão que caracterizam o mundo ainda não emancipado é o que caracteriza o campo crítico desde que foi inaugurado por Marx. Mas é justamente aí que se encontra a raiz do diagnóstico de Honneth da própria teoria crítica tal como praticada segundo o

-
- 1 Pelas críticas e sugestões agradeço a Olivier Voirol e a Rürion Melo, bem como às colegas e aos colegas que participaram do colóquio “A teoria crítica de Axel Honneth”, realizado em novembro de 2012 na Unicamp.
 - 2 Não é irrelevante tampouco casual que o termo “atualização” tenha sido utilizado por Habermas antes de Honneth em sentido bastante semelhante: cf. Habermas, 1985, p. 14, e 2000a, p. 10.

paradigma estabelecido pelos escritos de Horkheimer dos anos 1930: ela teria se afastado desses seus elementos distintivos inaugurais. Honneth se apresenta como o autêntico continuador do sentido inaugural da teoria crítica, encoberto especialmente pela hegemonia do paradigma da “crítica da economia política” na versão que lhe deu Horkheimer nos anos 1930³.

Em um primeiro sentido, tomar partido do “social” significa, para Honneth, tomar partido da “virada comunicativa” habermasiana contra esse modelo da “crítica da economia política” estabelecido nos anos 1930, cujo “funcionalismo” econômico não permitia a expressão teórica do social, entendido como “lugar de formação das normas e das orientações culturais no seio das práticas da vida de todos os dias” (VOIROL, 2007, p. 250). Ou seja, Honneth enxerga na virada comunicativa a possibilidade de se colocar no elemento do social e, a partir dele, reconstruir as bases normativas da sociabilidade contemporânea.

Em um segundo sentido, entretanto, Honneth também se vira contra aqueles elementos da teoria de Habermas que, segundo ele, ainda estão sobre-carregados com o fardo do paradigma horkheimeriano e que acabam por impedir, de outra maneira, uma imagem da sociedade que seja de fato e plenamente expressão teórica do social, vale dizer, da base comunicativa sobre a qual se tecem as relações sociais. Para Honneth, Habermas tem uma visão limitada do conflito e de seu papel central na tessitura do social, o que o leva a produzir distinções como aquela entre “mundo da vida” e “sistema”, tão fundamental para o modelo crítico habermasiano quanto encobridora dos reais dissensos no social. Não por acaso, por exemplo, o “sistema” é, segundo Honneth (1999b, p. 246), “normativamente neutralizado” por Habermas.

Honneth se insurge, em suma, contra todo modelo crítico que atribua preeminência e primazia a estruturas, funções ou mesmo instituições sociais formais, deixando em segundo plano ou mesmo rebaixando o papel do social, base comunicativa (e, portanto, essencialmente *conflituosa*) em que se tecem as normas sociais mais fundamentais. Para Honneth, Habermas não levou até o fim a revolução teórica iniciada por ele mesmo. Se sua teoria representou

3 É dessa perspectiva igualmente que Honneth estabelece, por exemplo, a distinção entre um “círculo interno” (dominado pelo paradigma horkheimeriano) e um “círculo externo” (marginalizado) da teoria crítica. A distinção permite que Honneth (1999a) recupere e revalorize esses modelos críticos “marginalizados” pelo predomínio do paradigma horkheimeriano e, ao mesmo tempo, enfatize aqueles elementos que, na sua visão, constituem a base e dão o sentido inaugural da teoria crítica.

um inequívoco avanço no sentido de retomar a primazia inaugural do “social” na tradição crítica, ela foi ao mesmo tempo ainda insuficiente para superar o “recalque definitivo do social” (representado, segundo Honneth, pela teoria da sociedade de Adorno), limitando-se, ao final, a uma “transformação teórico-comunicativa da *Dialética do esclarecimento*”, insuficiente, portanto, para reconquistar para o “social” a primazia que lhe deve caber em uma perspectiva crítica⁴. A virada comunicativa só pode ser levada até o fim mediante uma reconstrução que se coloque plenamente do ponto de vista do social.

Tomar por tema e objeto a “reconstrução” em Honneth não significa, portanto, ignorar nem a primazia do “reconhecimento” nem o necessário ponto de vista “do social”, único a partir do qual uma tal primazia se torna primeiramente visível e teorizável. Trata-se, ao contrário, de pressupor sempre que a reconstrução em Honneth pertence a uma constelação da qual o “reconhecimento” e “o social” não podem ser arbitrariamente isolados. Ao mesmo tempo, entretanto, examinar em separado (mas não isoladamente, insista-se) a categoria de reconstrução permite vincular Honneth não apenas à tradição da teoria crítica de maneira mais ampla, mas, em especial, ao paradigma crítico inaugurado por Habermas, que pode ser denominado *reconstrutivo*⁵.

Pode-se falar em um “paradigma crítico” quando um modelo crítico estabiliza *formulações determinadas* para os problemas teórico-críticos fundamentais, formulações que passam a ser, a partir daí, pressupostas por modelos críticos posteriores. Essas formulações, por sua vez, estão internamente vinculadas, como em qualquer modelo crítico, a *diagnósticos de tempo* determinados. O que significa dizer, portanto, que também os diagnósticos de tempo de modelos críticos vinculados a um paradigma têm estruturas comuns determinadas, *formulações pressupostas* que cabe explicitar a cada vez.

4 As expressões entre aspas foram retiradas de títulos de capítulos do livro de Honneth, 1994.

5 A centralidade da noção de “reconstrução” em seu modelo crítico foi, ademais, explicitamente reforçada e sublinhada por Honneth em seu livro mais importante desde *Luta por reconhecimento*, *Das Recht der Freiheit*. Sobre a noção de “modelo crítico”, cf. Nobre, 2004 e 2008a. Nesses textos de caráter introdutório, limitei-me a explicitar o aspecto do “critério de demarcação” da teoria crítica por meio dos seus dois “princípios fundamentais”: a “orientação para a emancipação” e o “comportamento crítico relativamente ao conhecimento de teoria tradicional e à realidade que este pretende descrever”. Sobre a caracterização do modelo crítico habermasiano como “reconstrutivo”, cf. Repa, 2008a e 2008b. Veja-se ainda a esse respeito o conjunto de contribuições ao volume Nobre e Repa, 2012a, e o excelente livro de Celikates, 2009, especialmente a Parte III.

Em termos de um horizonte teórico mais amplo, o que se tem em vista aqui é mostrar como se apresenta, nos escritos de Honneth, a categoria de reconstrução em um dos seus aspectos mais destacados. Esse objetivo alcança mais longe do que a tentativa de circunscrever um aspecto da posição de Honneth, porque pretende ao menos indicar – mesmo não sendo possível nem cabível desenvolver aqui a ideia em toda a sua extensão e consequências – em que sentido um *paradigma crítico reconstutivo* se estabeleceu no campo crítico como um paradigma de envergadura só comparável, antes dele, ao estabelecido por Horkheimer em seus escritos da década de 1930. O que significa, portanto, pelo menos indicar os elementos de continuidade e de ruptura tanto em relação ao paradigma crítico reconstutivo inaugurado por Habermas quanto as suas oscilações do próprio Honneth em seus escritos⁶.

São tantas e de tamanha envergadura as modificações que Honneth introduziu posteriormente no modelo teórico que apresentou inicialmente em *Luta por reconhecimento* que talvez seja prematura uma tentativa de organização sistemática de conjunto. O mais recomendável seria, talvez, aguardar os esclarecimentos da literatura secundária e do próprio Honneth a respeito, de

6 Como escreve o próprio Honneth a esse respeito: “Enquanto em *Luta por reconhecimento*, eu ainda partia da premissa que somente os *Projetos de Sistema de Jena* continham elementos consistentes de uma teoria do reconhecimento, posteriormente, por conta de um trabalho mais aprofundado com os escritos mais maduros, eu pude me deixar instruir melhor; no meio tempo, não acredito mais que Hegel tenha sacrificado seu intersubjetivismo inicial no curso do desenvolvimento de um conceito monológico de espírito, ao invés disso, eu parto do princípio que, durante toda a sua vida, ele queria conceber o espírito objetivo, i.e. a realidade social, como um conjunto de relações de reconhecimento historicamente determinadas. A partir dessa nova avaliação [*Neueinschätzung*], eu me voltei já há alguns anos para a tentativa de também tornar a Filosofia do Direito de Hegel frutífera para elaboração de uma teoria do reconhecimento; muito mais forte do que nos escritos de juventude, havia já aqui o pensamento precursor de que nós determinamos a justiça social tendo em vista as exigências do reconhecimento recíproco e temos de que, com isso, partir das relações de reconhecimento surgidas, a cada vez, historicamente e já institucionalizadas” (2010, p. 7-8). (Devo a tradução e a referência a Ricardo Crisíuma.) Ou seja: tentar expor sistematicamente o modelo crítico de Honneth em seu aspecto, digamos, “atualizador” (como se pretende aqui) faz com que a apresentação por vezes chegue a um nível de detalhamento em que a oscilação terminológica ameaça fugir ao tratamento sistemático pretendido. E, no entanto, apesar de todas essas dificuldades de não pouca monta, a visada mais ampla do presente texto – o já mencionado horizonte do “paradigma crítico reconstutivo”, ainda por ser devidamente apresentado, por certo –, parece justificar a tentativa. E, além disso, pode se mostrar talvez útil para expor de maneira conceitualmente mais determinada alguns dos desafios que se põem para quem pretenda reconstruir sistematicamente o modelo crítico (ou os modelos críticos, a bem da precisão) de Axel Honneth no conjunto de seu percurso intelectual até o presente momento.

maneira a entender o que, afinal, restou dos desenvolvimentos apresentados em seus escritos da década de 1990 no modelo crítico apresentado em *Das Recht der Freiheit*, especialmente no que diz respeito ao vínculo sistemático entre a ideia motriz de “reconhecimento” e a “reconstrução normativa”. Pois não são poucos nem irrelevantes os elementos modificados, que vão (apenas para dar alguns exemplos) desde a caracterização da esfera do “amor” ou do papel desempenhado por Mead em *Luta por reconhecimento* até o próprio estatuto da posição que poderiam ter os escritos de Hegel do período de Jena no novo modelo de *Das Recht der Freiheit* – em que (como já tinha sido o caso do livro “de transição” *Sofrimento de indeterminação*) o centro está posto na *Filosofia do direito* hegeliana.

Também nesse mesmo sentido, a proposta de um exame dos elementos *específicos* do modelo crítico de Honneth significa também uma apresentação, mesmo que breve, do *seu diagnóstico do tempo presente*⁷, já que, no caso da teoria crítica, o vínculo entre modelo crítico e diagnóstico de tempo é interno. Pretende-se fazer isso aqui mediante a explicitação do elemento que está na base desse diagnóstico de Honneth: o predomínio do que ele chama de um “conceito realista do ‘interesse emancipatório’” (2007b, p. 55). Com isso, pretende-se indicar ainda que, talvez, essa base sobre a qual Honneth constrói seu diagnóstico de tempo não seja apenas sua, mas pertença a uma constelação mais ampla e muito mais abrangente; talvez se possa falar aqui em um elemento que caracteriza boa parte do próprio campo crítico na atualidade (NOBRE, 2008c).

Levaria longe demais, entretanto, apresentar em detalhe todos esses elementos, já que, entre outras coisas, exigiria a apresentação pormenorizada da

7 Sobre a noção de “diagnóstico do tempo presente”, cf. Nobre, 2004 e 2008a. São muitos os exemplos do peso que tem o diagnóstico de tempo nos trabalhos de Honneth. Bastaria remeter ao próprio título da segunda parte de *Sofrimento de indeterminação. Uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*: “O vínculo entre teoria da justiça e diagnóstico de época”. Um outro exemplo ainda, proveniente do mesmo livro: ao mencionar uma série de autores que, apesar de afinidades com a filosofia hegeliana, tomam a “maior distância possível” de sua filosofia política, Honneth afirma que a afinidade da ética de Alasdair MacIntyre com essa dimensão da filosofia de Hegel está em que “tem de ser produzido um tipo de ligação interna entre o diagnóstico de época e a teoria normativa” (HONNETH 2007a, p. 46). De certa maneira, pretende-se apontar aqui também para o fato de que a objeção de “déficit sociológico” que Honneth dirige à tradição da teoria crítica em seu conjunto está intimamente ligada à tese de que haveria também um correspondente “déficit” de diagnóstico de tempo nesses modelos críticos, ou seja, uma confiança excessiva em esquemas abstratos de funcionamento da sociedade, em macroestruturas que ocultam a verdadeira gramática social da infraestrutura comunicativa.

noção mesma de “paradigma crítico” e, especificamente, da noção de “paradigma crítico reconstrutivo”. Fica apenas indicado, portanto, que Honneth é aqui interpretado como caso exemplar de estabilização do paradigma reconstrutivo inaugurado por Habermas, sem que essa indicação seja desenvolvida em toda a sua amplitude. Pois um tal desenvolvimento não seria apenas desnecessário em vista dos propósitos do presente texto como teria por resultado a perda do foco e do objetivo central aqui: entender a especificidade de um *aspecto* do modelo reconstrutivo de Honneth, relativo unicamente aos pressupostos e às consequências da introdução da ideia mais geral de “atualização” (em suas variadas acepções, como se verá) na tradição intelectual da teoria crítica.

Para isso, é necessário cumprir uma série de etapas. Começando por uma breve retomada da trajetória da categoria de reconstrução em Habermas, procura-se indicar como Honneth explicitou nesse quadro um elemento central que tinha como que ficado na sombra, a saber, uma caracterização da reconstrução habermasiana como uma “reconstrução em dois níveis” (I). Segue-se uma rápida retomada da primeira versão do que será chamado ao longo do texto de “reconstrução de primeiro nível” do paradigma crítico habermasiano realizada por Honneth no livro *Crítica do poder*, de 1986 (II). Em seguida, o foco está posto na “reconstrução de segundo nível”, ou seja, na “presentificação” e na “atualização” que realizou Honneth da filosofia de Hegel, principalmente no livro *Luta por reconhecimento*, de 1992, mas também em *Sofrimento de indeterminação*, de 2001 (III)⁸. A partir disso, torna-se possível examinar de maneira mais sistemática essas “reconstruções de segundo nível”, ou seja, como Honneth utilizou as noções de “presentificação”, “atualização” e “reatualização” na sua produção até pelo menos meados dos anos 2000, permitindo uma reflexão de conjunto sobre a configuração teórica de seu modelo crítico até aquele momento (IV). Na sequência, examina-se a mais recente versão teórica da reconstrução por Honneth em seu livro de 2011, *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit* [O direito da liberdade. Esboço de uma eticidade democrática], cuja leitura de aspectos selecionados deverá permitir ver o que foi mantido e o que pode ter sido alterado na configuração conceitual que prevaleceu até então (V). Ao final, uma “Breve conclusão e perspectivas” procura retomar os marcos mais significativos

8 A apresentação da posição de Honneth nesses momentos II e III foi realizada em vista do objetivo circunscrito e limitado da exposição do aspecto da noção de “reconstrução” tomado aqui como tema e como objeto. Para uma apresentação mais abrangente desses dois momentos do percurso intelectual de Honneth, cf. Melo e Werle, 2008.

do percurso realizado e apresentar uma avaliação dos resultados em termos da situação atual do campo crítico.

– I –

A “reconstrução” surge na obra de Habermas logo no início da década de 1970. Em sua configuração fundamental, como mostra Luiz Repa, é uma operação que “se desdobra em dois aspectos, em duas tarefas, a que Habermas dá os nomes de reconstrução ‘horizontal’ e ‘vertical’, referindo-se a elas como ‘lógica do conceito’ e ‘lógica da evolução’, respectivamente”. A primeira se ocupa da reconstrução “dos sistemas de regras antropológicamente fundamentais (da lógica, da fala, da interação comunicativa, da ação instrumental, da aritmética e da medição)”. Já a segunda se ocupa “dos processos de aprendizagem interna que incorporam, sob condições empíricas, as diversas competências que o primeiro tipo de reconstrução busca explicitar” (2008a, p. 138)⁹.

Esses processos de aprendizagem se desdobram em duas dimensões fundamentais, uma filogenética, outra ontogenética, que Habermas examina segundo os aspectos de uma “lógica evolutiva” e de uma “dinâmica evolutiva”. E, segundo o modelo dos anos 1970, cada uma dessas dimensões deveria ser investigada por um novo tipo de ciência, ainda por ser implantada e desenvolvida, que Habermas denomina “reconstrutiva”, à distinção dos dois outros tipos de ciências existentes, que ele classifica seja como “hermenêuticas”, seja como “empírico-analíticas”. A pretensão de Habermas é a de estabelecer ambiciosos programas de pesquisa no horizonte de uma nova e abrangente Teoria da Racionalidade. Exemplos paradigmáticos de “ciências reconstrutivas” são as propostas de uma Pragmática Formal (chamada inicialmente de Pragmática Universal), que tem como tarefa reconstruir as condições de possibilidade do entendimento mútuo mediado pela linguagem, e de uma Teoria da Evolução Social, que pretende reconstruir as estruturas normativas cujo desenvolvimento tornou possível o surgimento das sociedades modernas. Com a proposta das “ciências reconstrutivas”, Habermas pretendia dar uma base “falível”, “falsificável”, à sua própria teoria da ação comunicativa, evitando, assim, postulados de filosofia da história, tornados insustentáveis pela própria virada comunicativa que realizou¹⁰.

9 O que segue é uma retomada de alguns aspectos do texto de Nobre e Repa, 2012b.

10 Essa recusa do recurso a formulações de filosofia da história para fundamentar posições teórico-críticas é uma das marcas características do “paradigma reconstrutivo”. Trata-se

Essa novidade fica muitas vezes camuflada por expressões um tanto obscuras, cujo exemplo mais saliente talvez seja o do qualificativo “quase transcendental” (ou outro ainda: a “transcendência a partir de dentro”), com que Habermas caracteriza por vezes seu projeto reconstrutivo. De fato, o objetivo “não é simplesmente o de apresentar a gênese de um conjunto de regras e de normas determinado, mas, para além disso, o de reconstruir as condições de possibilidade de *qualquer* conjunto possível de regras e normas, vale dizer, as estruturas fundamentais *geradoras* de regras e normas. Um objetivo que já não pode ser alcançado de maneira plausível mediante a postulação de teses de filosofia da história; para alcançá-lo, é necessário agora produzir uma nova classe de ciências, que possam produzir conhecimentos falíveis, mas capazes de sustentar a plausibilidade da reconstrução das estruturas normativas profundas em suas dimensões características” (NOBRE e REPA, 2012b, p. 20).

Ocorre que as ciências reconstrutivas tais como propostas nos anos 1970 não tiveram desenvolvimentos realmente significativos, seja por parte do próprio Habermas, seja por parte de membros da comunidade científica de maneira mais ampla. O resultado foi que a própria *teoria da ação comunicativa*, de 1981, dedicou-se exclusivamente à reconstrução de conhecimentos e saberes existentes, não se baseando em novos resultados de um novo tipo de ciência. Daí ter surgido nesse livro um outro sentido de “reconstrução”, o de uma “reconstrução sistemática da história da teoria da sociedade tendo por finalidade uma teoria da racionalização social” (REPA, 2008a, p. 139). Para Habermas, “seria possível alcançar resultados semelhantes ou até mais precisos aos pretendidos pelo projeto das ciências reconstrutivas mediante o recurso aos grandes teóricos da sociedade como Weber, Durkheim e Mead, que continuariam a ser atuais e em competição como fontes de explicações para os problemas contemporâneos” (NOBRE e REPA, 2012b, p. 30).

Mas o que chama a atenção é que o princípio *sistemático* da reconstrução (entendida já como a “reconstrução da história da teoria da sociedade” mencionada há pouco) continuou a ser dado pelo que antes eram os objetivos mais gerais das reconstruções verticais e horizontais. Mais que isso, é esse novo sentido de reconstrução que dirige os escritos de Habermas a partir da década

de um posicionamento presente já desde a década de 1960 nos escritos de Habermas, como se pode ver, por exemplo, em Habermas, 1982. Ver, principalmente, entretanto, a formulação de *Para a reconstrução do materialismo histórico* em Habermas, 1976, p. 154. Um tratamento sistemático da questão pode ser encontrado em Bannwart, 2012.

da de 1980. Donde também a consequência de que a ideia mesma de reconstrução se estreitou desde a publicação da *teoria da ação comunicativa*, passando a designar um rearranjo e recomposição do conhecimento disponível em vista dos objetivos agora longínquos e apenas pressupostos de uma teoria reconstrutiva da racionalidade em seu conjunto. Ou seja, o que antes eram objetivos ainda por demonstrar passaram à condição de princípios sistemáticos para a reconstrução do conhecimento disponível, seja na sociologia ou no direito ou em qualquer outra disciplina concernida pelo projeto de produzir uma teoria crítica da racionalização social. Como mostrou Clodomiro Bannwart (2012), restou do esquema anterior das “ciências reconstrutivas”, por exemplo, apenas uma noção bastante abrangente e abstrata de aprendizagem, com base na qual Habermas tentou resolver o problema da homologia entre ontogênese e filogênese que havia ficado em aberto nos trabalhos dos anos 1970.

Os poucos desenvolvimentos reconstrutivos no sentido do projeto da década de 1970 em que Habermas ainda se empenhou depois da *teoria da ação comunicativa* se deram no âmbito da Ética do Discurso, o nível mais abstrato da arquitetônica da razão prática habermasiana, bastante distante da materialidade da Pragmática Formal e, mais ainda, da Teoria da Evolução Social. E, no intervalo de apenas um ano – entre a publicação de *Esclarecimentos sobre a ética do discurso* (1991) e de *Facticidade e validade. Contribuições à teoria discursiva do direito e do Estado Democrático de Direito* (1992) –, Habermas chegou mesmo a alterar a própria denominação desse nível mais abstrato de elaboração de uma teoria da racionalidade. Como se pode ver nos próprios títulos dos livros, passou de uma “ética do discurso” para uma “teoria do discurso”.

Essa mudança não é apenas de rótulo nem se deve apenas ao fato de que Habermas deixou de subordinar o direito à moral, tendo de encontrar um “princípio do discurso” neutro em relação a ambos. No percurso esboçado aqui, essa mudança mostra também um progressivo aumento no grau de abstração que, por fim, resultou em que “teoria do discurso” passou a ser uma espécie de súpula, um conjunto de sinalizadores normativos preservados do antigo projeto de uma teoria geral da racionalidade fundada em um desenvolvimento de ciências reconstrutivas que, entretanto, não chegou a se efetivar¹¹.

11 Esse movimento progressivo rumo à abstração vai de par com a ausência de desenvolvimentos no âmbito do projeto das ciências reconstrutivas – especialmente no que se refere à teoria da evolução social –, que deveriam servir de contrapeso materialista e de confirmação indireta para desenvolvimentos de tipo marcadamente transcendental. Em termos

E é um conjunto de sinalizadores normativos como o que guiou a proposta das ciências reconstrutivas que foi preservado e que orientou a própria reconstrução da história da teoria, tal como realizada na *Teoria da ação comunicativa*.

Seja como for, pretende-se afirmar aqui que, a partir de 1981, a despeito de todos os possíveis problemas de sistematicidade e de coerência interna da obra sumariamente levantados aqui, “reconstrução” passou a ser entendida quase que exclusivamente em termos de “reconstrução da história da teoria”. E a argumentação desenvolvida no presente texto tem em seu horizonte a hipótese de que foi esse sentido de “reconstrução” que paulatinamente se estabilizou sob forma de paradigma crítico, ao qual se filia o modelo crítico de Axel Honneth, mas não apenas ele.

Não é tarefa difícil mostrar, aliás, que é esse sentido de reconstrução que prevalece nos escritos de Honneth desde *Luta por reconhecimento*. Também Honneth segue o princípio da “reconstrução da história da teoria”, buscando sempre “vias indiretas” para suas apresentações¹². O que pretendo ressaltar aqui é outro elemento. Continuador do paradigma reconstrutivo de Habermas, Honneth explicitou, com a ideia inicial e mais geral de “atualização” – figura constante de seus escritos até meados da década de 2000¹³ –, um elemento

sistemáticos, esse movimento tem por consequência aproximar a posição habermasiana de uma abordagem de espírito cada vez mais transcendental, enfraquecendo, portanto, o “quase” (de “quase transcendental”) que deveria corrigi-lo. Correspondentemente, as reconstruções realizadas por Habermas, especialmente após 1992, passam a se fazer cada vez mais sobre a racionalidade incrustada nas instituições formais, em particular aquelas próprias do Estado Democrático de Direito, em detrimento do domínio das “estruturas geradoras de normas”, que era anteriormente o domínio por excelência do projeto reconstrutivo. Assim pode ser entendido também um dos aspectos da crítica de Honneth a Habermas, especialmente em seu *Das Recht der Freiheit*. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit (2011), que será examinado adiante. No caso do paradigma reconstrutivo, é vedado o recurso a teses de filosofia da história. Honneth, entretanto, diagnostica na teoria de Habermas uma filosofia da história velada na fundamentação antropológica de sua teoria, o que o faz descartar a ideia de uma “teoria da evolução social” de caráter falível.

- 12 Ver, por exemplo, Honneth, 2003, p. 227-228. Esta passagem do livro será analisada com mais detalhes adiante.
- 13 Não é tarefa simples determinar um sentido constante para expressões como “presentificação”, “atualização” e “reatualização” – que serão objeto de uma análise detalhada adiante – quando se toma o percurso intelectual de Honneth em seu conjunto. Mas o que importa aqui é a ideia de que o tipo de *reconstrução* pressuposta por esses diferentes *termos* permanece constante nos escritos de Honneth, mesmo que, eventualmente, as expressões elas mesmas não mais ocorram explicitamente em seus escritos a partir de meados dos anos 2000. “Atualização” será tomada aqui muitas vezes como designando o sentido mais geral de “reconstrução de segundo nível” abarcado pelas três expressões.

decisivo dessa vertente intelectual: *uma reconstrução crítica é sempre também e ao mesmo tempo uma reconstrução em dois níveis*.

Em um primeiro nível, trata-se de reconstruir os próprios modelos e paradigmas críticos de que se parte e que, em última instância, têm sua origem na obra de Marx. Em um segundo nível, os resultados obtidos com essa reconstrução inaugural, primeira, modelar, são então tomados como ponto de partida para reconstruções de teorias dos mais variados tipos e procedências: teorias tradicionais, filosofias da modernidade, contribuições de diferentes áreas do conhecimento e assim por diante. Só assim a reconstrução pode ser considerada uma reconstrução *crítica* – o que abriria a possibilidade, portanto, para que haja também reconstruções não críticas, tradicionais, da mesma forma como seria possível imaginar atualizações tradicionais, por exemplo. Seja como for, tanto o primeiro quanto o segundo nível reconstutivo dependem internamente de um *diagnóstico do tempo presente orientado para e pela emancipação*, tanto quanto se trata de reconstruir a tradição da própria teoria crítica (em um primeiro nível) como o conjunto de teorias e conhecimentos disponíveis em geral (em um segundo nível).

Ao mesmo tempo, é importante ressaltar que essa distinção entre os dois níveis da reconstrução não significa que a reconstrução inaugural tenha de ser realizada em primeiro lugar e de uma vez por todas para que apenas então possa se dar a reconstrução de segundo nível. Ao contrário, o mais comum é que os dois níveis de reconstrução se encontrem simultaneamente em cada obra e em cada momento do percurso de uma teórica crítica ou de um teórico crítico. O essencial é: a distinção entre os dois níveis de reconstrução permite caracterizar de maneira rigorosa a reconstrução como um procedimento *crítico*.

Tome-se, por exemplo, a formulação de Habermas da reconstrução em seu maior grau de generalidade, tal como enunciada na abertura de *Para a reconstrução do materialismo histórico*, segundo a qual “toma-se uma teoria em seus elementos constitutivos e se os rearranja em nova forma, de maneira a mais bem alcançar o objetivo a que se tinha proposto” (1976, p. 9). Como diz o próprio título do livro e a tradição intelectual em que se insere, em se tratando de teoria crítica, o objetivo é a emancipação. Isso é o distintivo da reconstrução em sentido *crítico* e é isso o que determina a primazia da tradição da teoria crítica como *objeto primeiro* da reconstrução.

É de notar, entretanto, que a teoria a ser primeiramente reconstruída por Habermas cinco anos depois, em 1981, na *Teoria da ação comunicativa*, especialmente no Capítulo IV, não foi diretamente a de Marx, mas antes a

versão do marxismo presente nos escritos de Max Horkheimer da década de 1930, interpretados por Habermas não apenas como um programa de trabalho coletivo, mas também como prolongamentos teóricos do livro de Georg Lukács de 1923, *História e consciência de classe*. Consequentemente, tal qual em Lukács, o grande adversário teórico continua a ser Max Weber e o paradigma de enfrentamento dos desafios postos por ele passam a ser, para Habermas, o da superação de um paradigma que se poderia qualificar como “webero-lukácsiano”. E o resultado fundamental dessa reconstrução inaugural é a proposta habermasiana de uma teoria da modernidade e da modernização social ancorada nas categorias de “trabalho” e “interação” e em um modelo de sociedade em dois níveis, “sistema” e “mundo da vida”¹⁴.

Feita essa reconstrução por assim dizer inaugural e modelar da teoria crítica dos anos 1930 e apontadas as deficiências de seu paradigma para a compreensão do momento presente, Habermas parte desse resultado para realizar a reconstrução de outras teorias ou conjunto de teorias, especialmente de extração “tradicional”. É preciso enfatizar, portanto, que essas reconstruções posteriores estão todas elas referidas àquela reconstrução modelar do paradigma “webero-lukácsiano”.

Ou seja, certamente não são poucas as variações de sentido de “reconstrução” ao longo do percurso intelectual de Habermas, mas, para além das variações, tem de estar na base de qualquer reconstrução genuinamente crítica essa sua distinção de dois níveis. De modo que, nessa interpretação de

14 A bem da precisão, a “reconstrução inaugural” de Habermas é aquela que resulta no conceito mesmo de “reconstrução”, categoria central do paradigma crítico habermasiano. Sobre a centralidade da categoria de “reconstrução” no modelo crítico habermasiano, consulte-se o volume organizado por Nobre e Repa, 2012a. Note-se, em especial, a justificativa para conferir centralidade à categoria de reconstrução (e não à noção de “racionalidade comunicativa”, por exemplo) como aparece na “Breve apresentação” do livro: “se a teoria da ação comunicativa não for ela mesma reconstrutiva, ela não pode desempenhar um papel crítico, no sentido de *teoria crítica*, no conjunto da obra habermasiana. O procedimento reconstrutivo é a resposta de Habermas à ideia de emancipação que caracteriza o campo crítico, de modo que os principais componentes da teoria reconstrutiva da sociedade podem ganhar seu sentido à luz dessa ideia, inclusive o conceito de ação e de racionalidade comunicativa” (NOBRE e REPA, 2012a, p. 9). Isso significa também que, do ponto de vista de Habermas, a noção chave de “reconstrução” já é ela mesma necessariamente crítica. A argumentação exposta aqui pressupõe que o deslocamento do sentido de “reconstrução” no percurso intelectual de Habermas (e na própria paulatina sedimentação de um “paradigma crítico reconstrutivo”, portanto) exige uma distinção entre reconstruções “tradicionais” e reconstruções propriamente “críticas”. Devo esta precisão a Felipe Gonçalves Silva.

uma “reconstrução em dois níveis”, a reconstrução inaugural modelar que diz respeito à teoria crítica (no caso de Habermas, a do projeto da teoria crítica da década de 1930, tal como conceituada nos escritos de Max Horkheimer) tem precedência (lógica, ao menos) sobre todos os demais sentidos e sobre todas as reconstruções posteriores de todas as demais teorias, que se orientam por essa reconstrução inaugural modelar¹⁵.

No caso de Honneth, a reconstrução inaugural não tem mais por objeto direto o marxismo “webero-lukácsiano” do Horkheimer dos anos 1930, mas um “webero-habermasianismo”. É a partir da reconstrução da teoria de Habermas que Honneth irá proceder à reconstrução da filosofia de Hegel e de outras teorias. E a reconstrução em dois níveis será explicitada por Honneth em um primeiro momento de sua trajetória intelectual (especialmente em *Luta por reconhecimento*) por meio da ideia mais geral de “atualização”, que indica justamente o segundo nível do processo reconstutivo. Como se verá adiante, a “atualização” certamente tira da sombra o “segundo nível” da reconstrução habermasiana, antes encoberto; mas, ao mesmo tempo, nem por isso coincide com a maneira pela qual Habermas realiza ele mesmo suas reconstruções. Isso porque Honneth recusa de saída distinções como aquelas entre “trabalho” e “interação” ou “sistema” e “mundo da vida”. Ou seja, enquanto Habermas vai realizar suas reconstruções de segundo nível de maneira a preencher os requisitos de um “modelo de sociedade em dois níveis” (um dos resultados mais gerais de sua “reconstrução inaugural”), Honneth, em suas reconstruções de segundo nível, vai realizar “reconstruções atualizadoras”, “presentificações” a partir da “gramática comunicativa do social” (resultante de sua própria “reconstrução inaugural” da teoria de Habermas).

Em suma, a categoria de reconstrução tem muitas e diferentes possibilidades de desenvolvimento. O que significa que o paradigma reconstutivo se

15 Uma caracterização como essa da reconstrução em Habermas torna relativamente secundário, por exemplo, apontar possíveis “contradições performativas” e “limites do paradigma da filosofia da consciência”, uma tarefa de valor demonstrativo duvidoso e, no fundo, muito pouco produtiva. De outro lado, seria este o momento de discutir em detalhe as afinidades e diferenças da interpretação proposta aqui com aquelas de Pedersen (2008) e Celikates (2009), considerando os possíveis e diferentes sentidos de reconstrução tanto em Habermas como em Honneth. Mas, como já mencionado desde o início, uma tarefa como essa exigiria, no quadro teórico em que se move o presente texto, a discussão detalhada do que se denominou aqui “paradigma crítico reconstutivo”, o que, por sua vez, teria o efeito de colocar em plano inteiramente secundário o tema em causa, relativo ao *aspecto* do modelo crítico de Axel Honneth de uma “reconstrução em dois níveis”.

impôs por sua abertura, por permitir (como antes dele o do “materialismo interdisciplinar”) leituras produtivas divergentes. Como o demonstram os escritos de Honneth, é possível tomar partido da reconstrução sem assumir compromisso com distinções habermasianas aparentemente capitais como aquela entre “sistema” e “mundo da vida”. Alguns elementos fundamentais do modelo crítico de Habermas decantaram e passaram a ser tomados como pontos de partida mais ou menos pacíficos por muitas teóricas críticas na atualidade.

– II –

Endossando o projeto embutido na “virada comunicativa”, Honneth pretende mostrar como ele se choca na sua base com o caráter excessivamente abstrato com que Habermas o realizou. Uma caracterização inicial dessa reconstrução poderia ser a seguinte: “Se Honneth concorda com Habermas sobre a necessidade de se construir a teoria crítica em bases intersubjetivas e com marcados componentes universalistas, defende também, contrariamente a este, a tese de que a base da interação é o conflito, e sua gramática, a luta por reconhecimento. Nesse contexto, a ideia de ‘reconstrução’ como operação teórica fundamental, cunhada por Habermas e também utilizada por Honneth, ganhará sentido diverso neste último. Pois a reconstrução habermasiana parece a Honneth por demais abstrata e mecânica, ignorando largamente o fundamento social da teoria crítica, que é o conflito social. Desse modo, Honneth preferirá partir dos conflitos e de suas configurações sociais e institucionais para, a partir daí, buscar as suas lógicas. Com isso, torna-se possível, em princípio, construir uma teoria do social mais próxima das ciências humanas e de suas aplicações empíricas” (NOBRE, 2003a, p. 17).

Daí a objeção recorrente de Honneth ao conjunto da vertente da teoria crítica inaugurada por Horkheimer nos anos 1930, que padeceria de um “déficit sociológico”. Esse déficit está ligado tanto à excessiva abstração dos esquemas teóricos como a “diagnósticos de tempo” que acabam por se distanciar das lutas sociais concretas, apoiando-se em modelos prévios nos quais se procura enquadrar os movimentos por assim dizer tectônicos na base comunicativa da sociedade. E essa objeção atinge não apenas teóricos críticos da geração de Horkheimer, mas inclui, ainda que de outra maneira, o próprio Habermas.

Em *Crítica do poder*, Honneth parte da ideia de que a teoria de Habermas tem desde o início um componente normativo estruturante, que regula o próprio poder social. E, no entanto, esse componente normativo viria sempre, desde o livro *Mudança estrutural da esfera pública*, de 1962, subordinado e

submetido a macroestruturas que, posteriormente, receberão o nome de “lógica” e de “dinâmica” do desenvolvimento. Segundo a interpretação de Honneth, “Habermas procura fazer dos processos de desenvolvimento espacial e temporalmente situados que estudou na institucionalização contraditória da esfera pública burguesa um modelo para a lógica que domina a dinâmica do desenvolvimento social no seu todo; o conflito antes observável entre o processo de formação moral entre cidadãos que se comunicam entre si e as condições da sociedade de classe que se impuseram historicamente é por ele desligado de seu contexto histórico determinado e tornado, em um nível de abstração mais alto, a força motriz do processo civilizatório” (1994, p. 272-273)¹⁶.

Mas, no próprio Habermas, esse processo prático de formação da espécie contém ambiguidades importantes. Abstraído do modelo que lhe deu origem (o livro *Mudança estrutural da esfera pública*, justamente), duas interpretações concorrentes do mesmo processo surgem nos textos do próprio Habermas, especialmente no texto “Técnica e ciência como ‘ideologia’”. Essas duas concepções concorrentes presentes nos textos de Habermas são apresentadas por Honneth nos termos a seguir. Em uma delas, a relação entre trabalho e interação é de exterioridade de um elemento em relação ao outro, como se se tratasse de um processo autônomo em que cada uma das linhas de desenvolvimento “se choca”, por assim dizer, com a outra, o que resulta em uma concepção por demais mecânica da evolução social. Já na segunda vertente presente nos escritos de Habermas, o conflito social não se desenrolaria entre a dinâmica evolutiva das interações simbolicamente mediadas e as exigências sistêmicas (como na primeira concepção), mas seria momento constitutivo do próprio processo da ação comunicativa enquanto tal. Para Honneth, “na teoria habermasiana da sociedade surge uma peculiar dissensão entre duas diferentes construções da história da espécie; ambas partem das mesmas premissas comunicativo-teóricas, mas desenvolvem, no entanto, diferentes concepções sobre a interdependência histórica do agir instrumental e comunicativo, de trabalho e interação” (1994, p. 274).

Honneth desenvolve, então, a segunda concepção, na qual o conflito é estruturante, em que Habermas teria entendido “a interação social também como uma *luta* dos grupos sociais em torno da *forma de organização* da ação

16 Essa crítica ao “desligamento do contexto histórico” é uma constante nos escritos de Honneth. Em seu livro de 2011, *Das Recht der Freiheit*, ele enuncia mesmo como o objeto da “reconstrução normativa” ali proposta “pressuposições históricas e sociais” que valem como “condições delimitadoras”. Sobre isso, ver adiante.

racional com respeito a fins” (1994, p. 296). E, ao final, tratando dessa segunda vertente, Honneth conclui o seguinte: “É fato que Habermas não seguiu o caminho dessa alternativa da construção de uma teoria crítica da sociedade em base comunicativo-teórica; foi forte demais a marca da representação do diagnóstico do tempo de uma técnica autonomizada, por demais influente o diagnóstico sociológico de um conflito de classe que se dissolveu, para que pudesse ainda encontrar nas sociedades contemporâneas do capitalismo tardio os traços de uma ‘dialética do antagonismo de classe’ de caráter moral. Em lugar disso, ele trata de elaborar aquela posição de uma teoria crítica da sociedade presente na primeira versão de uma construção da história da espécie, inicialmente por meio de justificação teórico-evolutiva, e, por fim, por meio de uma extensão e de uma diferenciação dos conceitos fundamentais da teoria da ação. O resultado é uma – mas, ainda assim, apenas *uma* – transformação teórico-comunicativa da filosofia da história formulada por Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento*” (1994, p. 306).

Em suma: “Habermas, na visão de Honneth, limitou-se a alargar o conceito de racionalidade e de ação social, acrescentando à dimensão sistêmica uma outra, ambas operando segundo princípios de integração social opostos. O que há de comum entre a abordagem da *Teoria da ação comunicativa* e a *Dialética do esclarecimento* é justamente o problema que tinha de ser enfrentado e que Habermas não enfrentou por inteiro: desde o trabalho inaugural de Horkheimer, ‘Teoria Tradicional e Teoria Crítica’, vigora nessa vertente intelectual uma concepção da sociedade que tem dois polos e nada a mediar entre eles, uma concepção de sociedade posta entre estruturas econômicas determinantes e imperativas e a socialização do indivíduo, sem tomar em conta a ação social como necessário mediador. É o que Honneth denomina ‘déficit sociológico’ da Teoria Crítica” (NOBRE, 2003a, p. 15-16). Corretamente compreendido, portanto, o “déficit” não provém da ausência de estudos e análises propriamente da “sociologia”, entendida como disciplina de conhecimento, mas de um déficit de análise que provém da perda de centralidade do ponto de vista “do social”.

– III –

Em termos gerais, foi dessa maneira que Honneth realizou a primeira versão sistemática¹⁷ daquilo que se chamou aqui de “reconstrução inaugural”

17 Para não mencionar textos anteriores importantes, mas ainda sem a articulação sistemática posterior, como é o caso de Honneth, 1982 e 1980.

da teoria de Habermas. Ou, mais precisamente, a primeira versão dessa reconstrução inaugural, já que, como mencionado, os dois níveis da reconstrução costumam estar presentes em cada obra e em cada momento do percurso intelectual de autoras e autores do campo da teoria crítica. De qualquer maneira, é essa reconstrução primeira que está na base de todas as demais reconstruções posteriores, conjunto em que, no caso de Honneth, ganha grande destaque a reconstrução de diferentes momentos e aspectos da obra de Hegel¹⁸. Como já mencionado, a noção de “atualização”, tomada em sentido amplo (aqui: como “reconstrução de segundo nível”), representa justamente aquela realizada no caso das reconstruções posteriores, que se seguem à reconstrução inaugural que serve de orientação a todas as demais. Ainda se fará necessário refinar os seus vários sentidos (“presentificação”, “atualização”, “reatualização”) nos escritos de Honneth até meados dos anos 2000, aproximadamente. Mas, antes dessa tentativa de balanço sistemático, é preciso agora examinar em algum detalhe o livro *Luta por reconhecimento*, em que essa constelação de noções se mostrou pela primeira vez com a organicidade própria de um modelo crítico.

Para começar, uma longa citação se faz necessária, uma passagem que abre a terceira parte do livro e na qual todos os grifos foram colocados por mim: “Com os meios de uma fenomenologia empiricamente controlada¹⁹, foi possível mostrar que a tripartição das formas de reconhecimento efetuada por Hegel e Mead não erra inteiramente o seu alvo na realidade da vida social, e até mesmo que ela está em totais condições de uma exploração produtiva da *infraestrutura moral das interações*; por isso, de acordo com as suposições teóricas dos dois autores, foi possível também, sem maiores obstáculos, atribuir aos diversos padrões de reconhecimento espécies distintas de autorrelação prática dos sujeitos, ou seja, modos de uma relação positiva com eles mesmos. A partir daí não foi mais difícil distinguir, num segundo passo, as formas de desrespeito social, conforme a etapa da autorrelação prática das pessoas em

18 São inúmeras as passagens em Honneth que mostram esse vínculo entre uma reconstrução original de Habermas e uma reconstrução segunda de outras teorias, da filosofia de Hegel em especial. Como, por exemplo, a seguinte passagem de *Sufrimento de indeterminação*, em que, discordando da interpretação de Christoph Menke, Honneth diz ver “na *Filosofia do direito* de Hegel, tentativa promissora da superação (*aufheben*) dos unilateralismos em causa a cada vez da autonomia moral e jurídica em um modelo de liberdade comunicativo” (2007b, p. 83, nota).

19 Compare-se essa expressão com a de Seyla Benhabib sobre as ciências reconstrutivas em Habermas: uma “fenomenologia empírica do espírito” (*apud* REPA, 2008a, p. 140).

que elas podem influir de maneira lesiva ou mesmo destrutiva. Com a distinção, ainda muito provisória, de violação, privação de direitos e degradação, foram dados a nós os meios conceituais que nos permitem agora tornar um pouco mais plausível a tese que constitui o verdadeiro desafio da ideia fundamental partilhada por Hegel e Mead: *que é uma luta por reconhecimento que, como força moral, promove desenvolvimentos e progressos na realidade da vida social do ser humano*. Para dar a essa ideia forte, soando às vezes a filosofia da história, uma forma teoricamente defensável, seria preciso conduzir a demonstração empírica de que a experiência de desrespeito é a fonte emotiva e cognitiva de resistência social e de levantes coletivos; mas isso *tampouco posso fazer aqui de modo direto e tenho de contentar-me com a via indireta* de uma aproximação histórica e ilustrativa com uma tal demonstração. Para tanto deve servir num primeiro passo a tentativa de retomar o fio da *presentificação da história das teorias* ali onde nós o havíamos deixado com Hegel e Mead: se nós examinarmos a história do pensamento pós-hegeliano a fim de verificar se se encontram nela teorias com uma intenção básica análoga, depararemos com uma série de abordagens nas quais o desenvolvimento histórico foi pensado, em parte com apoio em Hegel, mas sem nenhuma referência a Mead, como um processo conflituoso de luta por reconhecimento” (HONNETH, 2003a, p. 227-228)²⁰.

É de notar, de saída, que a expressão “presentificação da história das teorias”, tal como apresentada em *Luta por reconhecimento*, mostra já uma adesão clara ao modelo reconstrutivo presente na *Teoria da ação comunicativa* de Habermas. Também se faz presente na passagem o já mencionado elemento distintivo do paradigma habermasiano da recusa de teses de filosofia da história. Não é por outra razão, aliás, que Honneth fala em “desenvolvimentos e progressos” e, nessa etapa de seu percurso intelectual, faz com que a teoria de Mead opere, de certa maneira, como uma alternativa à Teoria da Evolução Social de Habermas²¹. Ao mesmo tempo, a versão que dá Honneth de todos

20 Para o argumento geral apresentado aqui, importa pouco que Honneth, como já mencionado, tenha mudado algumas de suas posições a respeito da atualização do jovem Hegel do período de Jena tal como realizada em *Luta por reconhecimento* (em relação à posição mediadora e atualizadora de Mead, por exemplo, ou mesmo em relação à caracterização da esfera do “amor”, cf. Honneth, 2003b, p. 305 e s.). O essencial aqui é circunscrever e caracterizar o que é para Honneth o *procedimento reconstrutivo*, o que permitirá, ao final, verificar como ele se consolidou em *Das Recht der Freiheit*.

21 Como se pode depreender, por exemplo, da seguinte passagem de *Luta por reconhecimento*: o “atrito interno entre ‘Eu’ e ‘Me’ representa para Mead as linhas gerais do conflito que deve

esses elementos habermasianos, resumidos na expressão grifada acima “infraestrutura moral das interações”, pretende alcançar, se demonstrada a sua plausibilidade empírica, a “verdadeira fonte motivacional de um progresso social” que estaria, então, em uma “luta por reconhecimento”.

Honneth partilha com Habermas, além de todas essas concordâncias estruturais de reconstrução apontadas, também a virada intersubjetiva, o abandono do paradigma da “filosofia da consciência”. Mas Honneth entende que uma teoria da intersubjetividade não pode se apoiar em uma teoria da linguagem, ou seja, de uma teoria que, em última instância, reduz comunicação a linguagem. Tampouco pode aceitar a distinção antropológica entre “trabalho” e “linguagem”, que seria apenas uma outra maneira, a seu ver, de introduzir a filosofia da história pela porta dos fundos, ou de continuar no erro de supor estruturas abstratas previamente à reconstrução da “gramática moral” própria da base comunicativa da sociedade. Para Honneth, a questão passa a ser a de investigar as bases morais de uma intersubjetividade fundada no reconhecimento recíproco, ou seja, nas experiências de sujeitos humanos nos processos de formação de suas identidades.

Isso pode ser encontrado de maneira mais clara – em negativo, como costuma ser a argumentação honnethiana em favor do reconhecimento como pressuposto ineludível da vida social – na ideia da “dinâmica social do desrespeito”. Ou, como escrevem Rúrion Melo e Denilson Luis Werle: “Para Honneth, a teoria crítica tem de procurar dar expressão às experiências de

explicar o desenvolvimento moral tanto dos indivíduos como das sociedades: o ‘Me’ incorpora, em defesa da respectiva coletividade, as normas convencionais que o sujeito procura constantemente ampliar por si mesmo, a fim de poder conferir expressão social à impulsividade e criatividade do seu ‘Eu’. Mead insere na autorrelação prática uma tensão entre a vontade global internalizada e as pretensões da individuação, a qual deve levar a um conflito moral entre o sujeito e seu ambiente social; pois, para poder pôr em prática as exigências que afluem do íntimo, é preciso em princípio o assentimento de todos os membros da sociedade, visto que a vontade comum controla a própria ação até mesmo como norma interiorizada. É a existência do ‘Me’ que força o sujeito a engajar-se, no interesse de seu ‘Eu’, por novas formas de reconhecimento social” (HONNETH, 2003a, p. 141). Pensado em termos da reconstrução do “paradigma webero-habermasiano”, isso significa que o que Habermas denominou “desafios evolutivos” também tem de ser interpretado agora de maneira subordinada à lógica mais ampla do “reconhecimento”. E, segundo essa lógica, “a hipótese evolutiva assim traçada só pode se tornar a pedra angular de uma teoria da sociedade na medida em que ela é remetida de maneira sistemática a processos no interior da práxis da vida social: são as lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa coletiva de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida das sociedades” (2003a, p. 156).

injustiça social dos sujeitos. Para desfazer o déficit sociológico, a saída apontada por Honneth é a de desenvolver o paradigma da comunicação mais em direção aos pressupostos sociológicos ligados à teoria da intersubjetividade, no sentido de explicitar as expectativas morais de reconhecimento inseridas nos processos cotidianos de socialização, de construção da identidade, integração social e reprodução cultural. Portanto, o paradigma da comunicação, para Honneth, teria de ser desenvolvido não nos termos de uma teoria da linguagem, mas a partir das relações de reconhecimento formadoras da identidade. A dinâmica da reprodução social, os conflitos e as transformações da sociedade poderiam ser mais bem explicados a partir dos sentimentos de injustiça e desrespeito decorrentes da violação das pretensões de identidade individual e coletiva” (MELO e WERLE, 2007, p. 12-13).

Vê-se já que a reconstrução de elementos teóricos habermasianos “de maneira a mais bem alcançar o objetivo a que se tinha proposto” – para lembrar uma vez mais a fórmula de Habermas (1976, p. 9) – prossegue também em *Luta por reconhecimento*, ainda que já se trate ali em grande medida de realizar também as reconstruções de segundo nível – as “atualizações”, posteriores logicamente à reconstrução inaugural modelar de primeiro nível. Pode ser que uma maneira de ilustrar isso seja talvez o de tentar distinguir, no livro de 1992, o que pertenceria ao “modo de pesquisa” e o que seria já característico do “modo de apresentação”²². Sem esquecer, entretanto, que, em ambas as perspectivas a “reconstrução inaugural” da teoria comunicativa, do “paradigma webero-habermasiano” já se encontra realizada, pelo menos em sua primeira versão no contexto do percurso intelectual de Honneth.

Da perspectiva de uma “lógica da pesquisa” – pelo menos naquele momento do percurso intelectual de Honneth, o que vai se modificar posteriormente –, parece que o ponto de partida poderia ser posto no Capítulo 6 do livro, intitulado “Identidade pessoal e desrespeito: violação, privação de direitos, degradação”. Isso porque são as “formas de desrespeito” “que podem tornar experienciável para os atores sociais, na qualidade de um equivalente negativo das correspondentes relações de reconhecimento, o fato do reconhecimento denegado” (HONNETH, 2003a, p. 157)²³. Com isso, compreende-se

22 Segundo a distinção clássica de Marx no “Prefácio à Segunda Edição” d’*O capital* em Marx, 1983, p. 27.

23 Onde também a grande importância do texto “A dinâmica social do desrespeito” (Honneth, 2000) para uma determinação mais precisa da posição de Honneth.

por que todo o diagnóstico do tempo se desloca em direção a algo como uma “fenomenologia dos conflitos de reconhecimento” (a expressão é minha), de tal maneira que a análise das “relações sociais de comunicação” possa conduzir à descoberta das “formas estruturais de desrespeito que elas engendram”, não dizendo mais respeito à “emancipação dos sistemas” (HONNETH, 2000, p. 100). Tudo isso, por sua vez, só se torna possível porque Honneth já realizou a reconstrução da teoria crítica habermasiana, porque adota “um paradigma da comunicação concebido não em termos de teoria da linguagem, mas em termos de teoria do reconhecimento” (2000, p. 100).

Do ponto de vista da “lógica da apresentação”, a reconstrução será então feita a partir daquele filósofo (Hegel) que, em determinado momento de seu percurso intelectual (Jena), produziu uma teoria compatível com os dois elementos centrais resultantes da reconstrução de primeiro nível, já que ali o conflito é central e a lógica do conflito é essencialmente moral e não instrumental (ou seja, não se reduz a uma luta por poder e/ou conservação). Essa reconstrução inicial (uma “presentificação” e, mais que isso, uma “presentificação histórica”²⁴) é seguida de uma “atualização”, mediada por teóricos posteriores a Hegel, em duas etapas. Em primeiro lugar, Honneth opera um redirecionamento empírico do modelo original hegeliano, com o abandono de suas premissas metafísicas, que são então traduzidas em termos “materialistas” (Honneth sempre usa aspas para esse termo nesse contexto) com o auxílio principalmente dos escritos de George Herbert Mead²⁵. Em segundo lugar, Honneth mostra a plausibilidade do novo modelo a partir de sua concordância com resultados da pesquisa empírica. Momento em que a apresentação encontra, então, aquele que tinha sido o ponto de partida da perspecti-

24 A expressão que se encontra no título da primeira parte de *Luta por reconhecimento* (“Presentificação histórica: a ideia original de Hegel”) reaparece novamente no título da primeira parte de *Das Recht der Freiheit* (“Presentificação histórica: o direito da liberdade”).

25 “Uma teoria constituindo uma ponte entre a ideia original de Hegel e nossa situação intelectual encontra-se na psicologia social de George Herbert Mead; visto que seus escritos permitem traduzir a teoria hegeliana da intersubjetividade em uma linguagem teórica pós-metafísica, eles podem preparar o caminho para a tentativa aqui empreendida” (HONNETH, 2003a, p. 123). Neste momento, entra em linha de conta a interpretação “antropológica” do projeto de Honneth empreendida por Deranty, 2009. Se essa interpretação certamente encontra base textual nos escritos de Honneth anteriores a 2011 – revelando antes, a meu ver, a *ambiguidade* do autor relativamente a esse tipo de fundamentação – esse designio é explicitamente afastado em *Das Recht der Freiheit*. O que de modo algum invalida o projeto de Deranty, mas apenas o torna, a partir de 2011, um projeto em que o projeto e os escritos de Honneth passam a ser lidos a contrapelo, contra o próprio autor.

va do “modo da pesquisa”, o que permite por sua vez, na sequência, tanto reconstruir os equívocos de tentativas anteriores de realizar uma reconstrução desse tipo (Marx, Sorel, Sartre – Capítulo 7) como apontar os indícios de que é possível reconstruir a autocompreensão das lutas sociais segundo a gramática do reconhecimento (Capítulo 8), buscando “comprovações históricas e sociológicas para a ideia de que esas formas de desrespeito social foram de fato fonte motivacional de confrontos sociais” (HONNETH, 2003a, p. 122). Esse movimento levará Honneth a uma derradeira atualização: a do conceito hegeliano de “eticidade” (Capítulo 9)²⁶.

O último elemento da tríade reconstrutiva de segundo nível, a “reatualização”, aparece apenas em *Sofrimento de indeterminação*. E, já que se trata, no caso de Honneth, de reconstruir o “paradigma webero-habermasiano” (segundo a organização proposta aqui, por certo), a “reconstrução normativa” (2007a, p. 136)²⁷ ali realizada pretende tornar plausível a tese de que as “esferas sociais de valor” (Weber) da modernidade podem ser reconstruídas a partir de “uma combinação determinada de reconhecimento recíproco e autorrealização individual” (HONNETH, 2007a, p. 136). Esquema que leva, por sua vez, à ideia de que – ao contrário de Hegel, em que cada esfera é um “momento” da efetivação jurídica e da concretização no Estado – as esferas possam ser pensadas segundo diferentes formas de institucionalização.

Essa posição do problema já mostra o grau de dificuldade de uma atualização da *Filosofia do direito* de Hegel. Não é casual, portanto, que a todo momento do livro Honneth tenha de enfrentar os *limites* desse modelo hege-

26 Ou, no esquema apresentado pelo próprio Honneth, “é preciso investigar primeiramente a questão se a hipótese de Hegel de uma sequência ordenada de etapas de reconhecimento pode resistir a considerações empíricas; se é possível atribuir às respectivas formas de reconhecimento recíproco experiências correspondentes de desrespeito social; e se, finalmente, podem ser encontradas comprovações históricas e sociológicas para a ideia de que essas formas de desrespeito social foram de fato fonte motivacional de confrontos sociais” (2003a, p. 122). Nesse esquema, a primeira tarefa enunciada é realizada no Capítulo 5, a segunda no Capítulo 6, e a terceira e última ao longo da Parte III do livro, ou seja, nos Capítulos 7 a 9.

27 A fórmula “reconstrução normativa” é adotada definitivamente por Honneth em *Das Recht der Freiheit* como central. A insistência e recorrência nessa fórmula é tal que só pode considerá-la como a mais adequada para circunscrever seu modelo crítico em sua versão mais recente. Sobre isso, ver ainda Honneth, 2007b, p. 66, em que, opondo-se a Michael Walzer, circunscreve a “reconstrução normativa” nos seguintes termos: “Pois reconstrução normativa tem de querer dizer agora: liberar na efetividade social de uma dada sociedade aqueles ideais normativos que se oferecem como pontos de referência para uma crítica fundamentada porque apresentam a encarnação da razão social”.

liano relativamente à sua reformulação dos termos da teoria do reconhecimento. No mais das vezes, Honneth se refere a esse esforço como o de uma “reatualização indireta”²⁸. E esse esforço, por sua vez, só pode ser devidamente compreendido se visto sobre o negativo daqueles autores contemporâneos cujo caminho teórico Honneth pretende evitar; a dupla Rawls e Habermas, em especial. Dessa forma, Honneth avalia, por exemplo, que “enquanto Habermas, em *Facticidade e validade*, desenvolve uma concepção normativa segundo a qual a legitimidade da ordem jurídica do Estado resulta da garantia das condições de formação democrática da vontade, Hegel parte da autorrealização individual com a finalidade de derivar de suas condições a tarefa de uma ordem jurídica moderna; que as esferas comunicativas entrem para ele em primeiro plano, resulta justamente do modo particular como determina a estrutura da liberdade da ‘vontade livre’” (2007a, p. 79-80).

Coerentemente, portanto, o esquema binário negatividade-positividade que marca toda a linha argumentativa surgirá também no “duplo significado do conceito de libertação, que abrange a concepção negativa e positiva de liberdade” (HONNETH, 2007a, p. 106), sendo ambos os momentos lidos segundo a gramática do “reconhecimento” (2007a, p. 107), a qual permite circunscrever, por sua vez, as “estruturas éticas” cujas condições de existência caracterizam a própria “eticidade” moderna (2007a, p. 112 e s.). Fecha a argumentação um “primeiro resumo” da “proposta de reconstrução” em que se verifica a presença das mencionadas condições de existência de “estruturas éticas” na *Filosofia do direito* (2007a, p. 122 e s.).

A partir desse momento, Honneth trata em mais detalhe dos limites do modelo hegeliano para pensar o momento presente, em especial o que é caracterizado como uma “superinstitucionalização da eticidade” no âmbito da *Filosofia do direito* (2007a, p. 124 e s., em especial p. 133-134). E é exatamente nesse momento em que, ao lado de uma caracterização alternativa da modernidade, sem o fardo da “superinstitucionalização”, converge com a retomada da ideia mesma de reconstrução: “O que antes foi chamado de ‘reconstrução normativa’ não significaria então, sob essas condições levemente revisadas, reconstruir realidades juridicamente institucionalizadas, mas reconstruir as esferas sociais de valor da modernidade que se caracterizam pela ideia de

28 Como, por exemplo, no início da Parte II do livro: “Antes de seguir com a tentativa de uma reatualização indireta da *Filosofia do direito* hegeliana, com a qual me havia comprometido, provavelmente seja útil um breve resumo daquilo que conhecemos até o momento etc.” (HONNETH, 2007a, p. 77).

uma combinação determinada de reconhecimento recíproco e autorrealização individual. Hegel poderia representar, com outras palavras, a sociedade moderna também como um complexo de esferas de reconhecimento que oferecem espaço de ação suficiente para formas distintas de institucionalização social” (2007a, p. 136).

– IV –

A exposição até aqui já deve ser suficiente para permitir uma tentativa de sistematização, no contexto desse esquema reconstrutivo mais geral, do papel que desempenham as expressões que caracterizam a tríade reconstrutiva de segundo nível em Honneth, pelo menos até o livro *Sofrimento de indeterminação*: “presentificação”, “atualização” e “reatualização”.

A “presentificação” caracteriza a primeira parte de *Luta por reconhecimento* – assim como a primeira parte de *Das Recht der Freiheit*, acrescente-se. Seu sentido mais geral é o de que *falta* algo à teoria que é objeto de reconstrução. No caso do jovem Hegel: por ter cedido à tentativa sistemática da filosofia da consciência, a “luta por reconhecimento” permaneceu “fragmento” (HONNETH, 2003a, p. 117). A “presentificação”, ao partir de um contexto pós-metafísico, torna presente essa carência da teoria reconstruída. Ao mesmo tempo, por ser uma “presentificação histórica”, tem um caráter eminentemente polêmico em sua estrutura. Na primeira parte de *Luta por reconhecimento*, Honneth introduziu a ideia original do jovem Hegel no contexto mais amplo da filosofia moderna, confrontando-a com os modelos até então disponíveis de “luta”, representados pelas teorias de Maquiavel e de Hobbes, em que se tratava fundamentalmente de uma luta por poder e/ou autoconservação. Honneth mostra como o jovem Hegel do período de Jena foi capaz de pensar o conflito a partir dos impulsos morais que provêm de uma “lesão nas relações sociais de reconhecimento” (2003a, p. 11-12).

E essa “presentificação histórica” de estrutura polêmica alcança longe no livro, já que, para Honneth, “as filosofias sociais de Marx, de Sorel e de Sartre representam os exemplos mais significativos de uma corrente de pensamento que, contra Hobbes e Maquiavel, carregou teoricamente os conflitos sociais com as exigências do reconhecimento, mas sem nunca poder penetrar realmente sua infraestrutura moral” (2003a, p. 228). Isso mostra que a “presentificação histórica” tem aqui o objetivo duplo de reconstruir a ideia original de Hegel e de inseri-la no contexto da filosofia social moderna e contemporânea. Como se verá adiante, em *Das Recht der Freiheit* a primeira parte dessa

tarefa foi por assim dizer sublimada por uma “Introdução” em que as premissas idealistas hegelianas foram substituídas por novas premissas.

A “atualização” caracteriza a segunda parte de *Luta por reconhecimento* e tem caráter “sistemático”. Ela é uma “reconstrução atualizadora” (HONNETH, 2003a, p. 121-122). Na “atualização”, é decisivo o papel a ser desempenhado por mediadores (no caso, Mead, principalmente). Isso significa também que se o mediador não se mostrar mais fecundo no processo de desenvolvimento da teoria, ele será abandonado. Foi o que aconteceu com Mead, substituído em larga medida por Durkheim e Parsons em *Das Recht der Freiheit*²⁹.

Por fim, tem-se a “reatualização”, própria de *Sofrimento de indeterminação*. Também é “sistemática” (HONNETH, 2007a, p. 47). Costuma caracterizar a atualização de teorias que têm como alguns de seus componentes fundamentais elementos que se tornaram mudos para o presente (2007a, p. 48). Dito de outro modo ainda, por contraste com a presentificação: que contêm algo excessivo. Em especial, os conceitos hegelianos de Estado e de Espírito, que se mostram como as principais objeções a um “recurso atualizador” (2007a, p. 48-49). Na verdade, a alternativa que se apresenta aqui para uma “reatualização renovada” (a ênfase pleonástica não poderia ser mais clara) é a de uma reatualização “direta” ou “indireta” (2007a, p. 50). A opção de Honneth em *Sofrimento de indeterminação* é pela estratégia indireta, já que diagnostica que as noções hegelianas de Estado e Espírito não podem ser reabilitadas (2007a, p. 50-51). É possível argumentar, entretanto, que dez anos depois, em *Das Recht der Freiheit*, Honneth não se limita à estratégia indireta. Mas talvez porque a própria ideia de “reatualização” – como também a de “atualização” – tenha sido como que absorvida pela noção mais geral de “reconstrução normativa”.

Seja qual tenha sido o destino da *letra* dessas expressões nos escritos de Honneth, o que importa aqui é caracterizar de maneira sistemática a *reconstrução* que elas designam. Para tanto, importa ver que, até o início dos anos 2000, cada uma delas designava um *aspecto* do que se chamou aqui de “reconstrução de segundo nível”, ou seja, aquela reconstrução que se dá já orientada pela reconstrução inaugural, de “primeiro nível” da tradição crítica. Dito de maneira breve: a “presentificação” destacava o aspecto identificado como lacunar (a partir da reconstrução de primeiro nível) na teoria a ser re-

29 Com o abandono de Mead como mediador privilegiado, parece que foi a própria “atualização” que vacilou. A partir de meados da década de 2000, o termo “atualização” parece já não estar mais presente nos escritos de Honneth.

construída (em segundo nível); a “atualização” encontrava os meios (os mediadores teóricos) para preencher essa lacuna; e, por fim, a “reatualização” identificava (sempre a partir da reconstrução de primeiro nível) aqueles elementos da teoria a ser reconstruída (em segundo nível, igualmente) que não eram passíveis de atualização, necessitando, portanto, de um esforço reconstitutivo especial.

Será defendida adiante a ideia de que todos esses três aspectos da reconstrução de segundo nível (da “atualização” em sentido amplo) foram mantidos em *Das Recht der Freiheit*, agrupados sob a denominação mais ampla da “reconstrução normativa”. Ou seja, mesmo que os termos eles mesmos não apareçam (ou apareçam de maneira um tanto modificada, como é o caso da “presentificação histórica”), os aspectos reconstitutivos de segundo nível que designam continuam presentes. Parece clara a vantagem de se operar com o termo único “reconstrução normativa”: toda a instabilidade e ambiguidade dessas diferentes flutuações de sentido da tríade anterior ficam afastadas. No entanto, para que a noção geral de reconstrução normativa (que substitui, então, a “atualização” como noção geral, tal qual utilizada aqui) tenha essa vantagem de clareza sem perder a riqueza dos diferentes aspectos da tríade usada anteriormente, é preciso insistir em que esses três diferentes aspectos da reconstrução de segundo nível são abarcados por essa nova expressão, característica de *Das Recht der Freiheit*. Antes, entretanto, de chegar ao livro de 2011, é importante analisar em algum detalhe o papel que desempenha o *diagnóstico de tempo* no contexto da tríade “presentificação”, “atualização” e “reatualização”. Para isso, será mais uma vez de grande utilidade o contraste com as posições de Habermas.

Ao partir da “história da reconstrução da teoria”, Honneth mostra que um diagnóstico do presente de intenção crítica depende da explicitação dos padrões normativos a partir dos quais é possível identificar os *bloqueios e potenciais emancipatórios*, tarefa em que se destaca a identificação de “patologias sociais”. Este último elemento explicitado por Honneth corresponde a um outro movimento importante no interior do próprio percurso de Habermas e que pode ser localizado, *grosso modo*, em sua produção da segunda metade da década de 1980. São substantivas as mudanças que Habermas realiza naquele momento em sua própria visão da arquitetônica da razão prática. Basta para tanto tomar, por exemplo, a mudança radical na posição que ocupa o direito e sua relação com a moral no período relativamente curto que vai das “Tanner Lectures” (1986) à publicação de *Facticidade e validade* (1992). Nesse período, o direito passa de uma posição de subordinação à moral para uma

posição de mesmo nível perante um novo “Princípio do Discurso” que é neutro em relação tanto ao direito como à moral³⁰.

Uma outra mudança significativa nesse período diz respeito ao abandono da noção de “situação ideal de fala” (NOBRE, 2003b). Nas palavras de Habermas, “crítico, seguindo Wellmer, a ideia trazida por Peirce e Apel, de uma comunidade comunicativa ideal tanto quanto minha referência à ‘situação ideal de fala’ como uma *fallacy of misplaced concreteness*. Estas imagens têm pretensão de concretude porque sugerem um estágio final alcançável no tempo, o que não pode ser o caso. Não obstante, persevero no conteúdo idealizante dos requisitos inevitáveis e pragmáticos de uma práxis social em que apenas o melhor argumento deve prevalecer. Somente depois do abandono do conceito de verdade como correspondência é que se pode elucidar o sentido incondicionado de pretensões de verdade, referindo-se a uma ‘justificação sob condições ideais’ (Putnam)” (HABERMAS, 1997b, p. 95).

Seria possível dizer, a partir da interpretação de Honneth, que, ao se ver obrigado a explicitar com maior clareza conceitual os padrões normativos a partir dos quais identifica patologias e oportunidades de emancipação, Habermas se refugiou em uma noção de “procedimento” cada vez mais abstrata e desencarnada. Afinal, a “perseverança” de Habermas “no conteúdo idealizante dos requisitos inevitáveis e pragmáticos de uma práxis social em que apenas o melhor argumento deve prevalecer” foi preservada e aprofundada justamente em uma concepção de “procedimento” que adquire mais e mais uma posição central em seu modelo crítico. O que certamente faz parte de um processo de explicitação dos padrões normativos da crítica, mas que também, na visão de Honneth, faz prova do “kantianismo” da teoria da justiça habermasiana que, como também no caso de John Rawls, são exemplos do caminho que deve ser evitado, do caminho que não consegue alcançar, como já mencionado, o requisito de um “conceito realista do ‘interesse emancipatório’” (HONNETH, 2007b, p. 55). Tanto Habermas como Rawls, segundo Honneth, “são bons exemplos de posições que partem de uma congruência histórica entre princípios de justiça obtidos de maneira independente e ideais normativos das sociedades modernas” (2011, p. 21).

Essa linha de análise mostra também que o “diagnóstico de tempo” de Honneth surge sempre vinculado de uma forma ou de outra a uma recons-

30 Sobre as mudanças na arquitetônica da razão prática habermasiana e seu confronto com as propostas de Apel, cf. Cenci, 2011 e 2012. _____. Da ética do discurso à teoria do discurso. In: NOBRE, M. REPA, L. (2012a).

trução da própria história da teoria crítica. Em 1982, por exemplo, em sua “Introdução: para a reatualização da Teoria Crítica”, escrita em conjunto com Wolfgang Boss, Honneth escreveu: “Embora frequentemente declarada morta, a Teoria Crítica demonstra uma espantosa capacidade de sobrevivência” (BOSS e HONNETH, 1982, p. 7)³¹. Vinte e cinco anos depois, o mesmo Honneth inicia seu inventário da teoria crítica com as seguintes palavras: “Na mudança para o novo século, a teoria crítica parece ter se tornado uma figura de pensamento do passado” (2007b, p. 28).

Perguntado sobre a aparente disparidade entre essas duas passagens, Honneth respondeu: “Tenho a impressão de que não existe em absoluto uma oposição entre essas duas passagens citadas. Com a última citação, pretendi mostrar, sobretudo, que as figuras de pensamento da primeira geração da teoria crítica, com a fusão de Hegel, Marx e Freud, hoje certamente envelheceram do ponto de vista teórico. Não podemos agir como se esse instrumental conceitual ainda pudesse ser utilizado atualmente sem qualquer modificação. Por outro lado, porém, procurei mostrar na primeira citação que o interesse pela teoria crítica nunca foi abandonado, pois com tal postura crítica ainda vinculamos a esperança de uma análise dos males sociais a uma perspectiva emancipatória. Considerando juntamente as duas citações, podemos chegar à ideia de manter as fortes pretensões da velha teoria com meios teóricos modificados” (MELO e NOBRE, 2009).

Ou seja, não se trata de abandonar a postura crítica, mas de reconhecer que mudou a compreensão e o sentido do que seja “crítica”, que deixou de ter destinatário preciso e de ser senha direta para atitudes contestatórias na teoria e na prática. Na visão de Honneth, essa mudança está ligada também ao fato mais amplo de que a atual geração de teóricas críticas perdeu contato com premissas essenciais das gerações anteriores. Mais especificamente: “A ideia de uma razão historicamente eficaz, à qual se aferraram todos os representantes da Escola de Frankfurt desde Horkheimer até Habermas, encontra incompreensão ali onde não há mais como reconhecer na multiplicidade de convicções fundadas a unidade de uma razão única; e só despertará espanto a representação ainda mais ampla de que o progresso de tal razão é bloqueado ou interrompido pela constituição capitalista da sociedade, pois, ao con-

31 Ressalte-se já aqui a presença do termo “reatualização” no título desse ensaio introdutório ao volume.

trário, não se pode mais ver no capitalismo um sistema unitário da racionalidade social” (HONNETH, 2007b, p. 29)³².

Honneth produz essa caracterização a partir da explicitação e tematização daquele que é considerado por ele como o pressuposto de todo o espectro da teoria crítica, de Horkheimer a Habermas, e que pode ser expresso da seguinte maneira: “O passado histórico deve ser entendido em propósito prático com um processo de formação cuja deformação patológica por meio do capitalismo só pode ser superada com o deslanchar do processo de esclarecimento. É esse modelo de pensamento de um cruzamento de teoria e história que fundamenta a unidade da teoria crítica na multiplicidade de suas vozes: seja em forma positiva, no jovem Horkheimer, em Marcuse ou em Habermas, seja em forma negativa, em Adorno ou Benjamin, o pano de fundo dos diferentes esboços é composto pela representação de que um processo histórico de formação foi estabelecido por meio das relações sociais de uma maneira só corrigível praticamente” (2007b, p. 30).

Foi esse raciocínio que levou Honneth à constatação de que “sem um conceito realista do ‘interesse emancipatório’, que supõe um cerne ineludível de comunicabilidade racional dos sujeitos para os propósitos da crítica, esse projeto teórico [da Teoria Crítica, MN] não terá qualquer futuro” (2007b, p. 55)³³. E é justamente esse “conceito realista de ‘interesse emancipatório’” que está na base da “reconstrução normativa” que Honneth apresentou em seu livro de 2011, *Das Recht der Freiheit*.

– V –

Como já mencionado, é difícil estabelecer com exatidão qual foi o destino dos termos “atualização” e “reatualização” em *Das Recht der Freiheit*, ainda que Honneth abra o livro com uma referência ao título completo de

32 Fica mais claro aqui, portanto, o sentido da tese anteriormente apresentada de que a reconstrução inaugural de Honneth não tem mais por objeto direto o marxismo “webero-lukácsiano” de Horkheimer dos anos 1930, mas um “webero-habermasianismo”. Esse diagnóstico de Honneth tem por resultado a constatação de que a crítica social se encontra entre uma concepção liberal dominante de justiça que não considera necessário esclarecer seu ancoramento institucional e uma crítica de tipo genealógico (ao estilo de Foucault) ou de tipo hermenêutico (ao estilo de Michael Walzer).

33 Diz o original: “ohne einen realistischen Begriff des ‘emanzipatorischen Interesses’, der einen unausrottbaren Kern an rationaler Ansprechbarkeit der Subjekte für die Belange der Kritik unterstellt, wird dieses theoretische Projekt keine Zukunft besitzen”.

Sufrimento de indeterminação, incluindo, portanto, o subtítulo: *Uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Tomada apenas a letra do texto, as duas noções parecem inteiramente ausentes. Pode ser que isso se deva apenas ao fato de a noção de “reatualização” ser dada como pressuposto, sem necessidade de maiores explicações, já que se trataria então de continuar e de aprofundar o esboço de *Sufrimento de indeterminação*. Como pode ser que o desaparecimento de Mead como “mediador privilegiado”, por assim dizer, da “atualização”, nos escritos a partir de meados dos anos 2000, explique o desaparecimento do termo em 2011.

Mas, como já se disse, o argumento central aqui não diz respeito à letra dessas expressões, mas aos *aspectos reconstitutivos* que elas designam. E esses aspectos foram mantidos por Honneth em *Das Recht der Freiheit*. Ou seja, o importante é mostrar que os *aspectos reconstitutivos* designados pelos termos “atualização” e de “reatualização” continuam presentes e desempenham a mesma função de produzir dois aspectos da reconstrução de “segunda ordem”, devedora da reconstrução inaugural do modelo habermasiano. Para tanto, as tarefas imediatamente seguintes são as de mostrar que Honneth, primeiro, continua a operar no interior do “paradigma reconstutivo” inaugurado por Habermas, segundo, distingue-se no interior desse paradigma por sua proposta de “reconstrução normativa”, enunciada dez anos antes em *Sufrimento de indeterminação* (2007a, p. 136) e verdadeiro fio condutor de todo o livro de 2011, em que o momento reconstutivo de “segundo nível” é pensado em termos “atualizadores” – mesmo que a letra das expressões não surja mais em seus escritos a partir de meados dos anos 2000³⁴.

Não é difícil mostrar a continuidade do “paradigma reconstutivo” em *Das Recht der Freiheit*. Os exemplos são muitos. Apenas para tomar um caso exemplar, pode-se recorrer a uma passagem que se encontra já ao final do livro: “Nossa reconstrução normativa das esferas sociais ou instituições rela-

34 Nesse contexto, apenas a “presentificação” (como “Presentificação histórica”) ainda mereceria, como já mencionado, um menção em separado no quadro mais geral da “reconstrução normativa”, já que preservada com destaque, comparecendo no título da primeira parte do livro de 2011 (assim como no caso de *Luta por reconhecimento*). E, a esse respeito, nada indica que ela tenha perdido o sentido que tem desde o livro de 1992, a saber, o de tornar presente uma carência da teoria reconstruída, sempre considerado um contexto pós-metafísico de partida. E se a expressão guarda ainda certa independência no procedimento mais geral da “reconstrução normativa”, talvez sua ambiguidade e sua superposição com os procedimentos “atualizadores” e “reatualizadores” tenham sido afinal evitadas com a ausência dos termos “atualização” e “reatualização”.

cionais nas quais, nas modernas sociedades do Ocidente, encontram-se formas de uma liberdade não apenas individual, mas comunicativa, desembocou com boas razões na exposição e exame do complexo da formação da vontade democrática” (HONNETH, 2011, p. 612-613).

Como também não parece difícil mostrar que as diferenças entre a “reconstrução normativa” proposta por Honneth e a reconstrução tal como pensada originalmente por Habermas permanecem, no geral, as mesmas. Na *Teoria da ação comunicativa*, o objeto da reconstrução foi apresentado por Habermas como sendo o da apresentação das estruturas “do agir e do entendimento inscritas no saber intuitivo de membros competentes das sociedades modernas” (1984a, 2, p. 562)³⁵. Já que se trata, obviamente, também de uma reconstrução normativa – uma reconstrução, aliás, do que há de mais normativo, já que pretende atingir as estruturas *geradoras* de regras e de normas – a diferença em relação a Honneth só pode estar na compreensão do que seja o “normativo”. Para retomar o início deste texto: só pode estar em uma compreensão do normativo do ponto de vista do “social”.

E, de fato, como nos livros anteriores, também são vários os exemplos dessa diferença na caracterização do “normativo” também no livro de 2011. Ao criticar, por exemplo, a posição de Rainer Forst enquanto exemplar de posições (como a Rawls ou de Scanlon) em que a “justiça” se vincula internamente a “justificabilidade mútua”, Honneth diz que esse tipo de posição avança pouco, já que “a maneira e o alcance da justificabilidade a ser considerada só pode ser medida a cada vez segundo suas pressuposições históricas e sociais, as quais, de seu lado, são as que primeiramente estabelecem o que a cada vez pode valer como ‘justificado’. Sem a consideração dessas condições delimitadoras – *objetos* de uma reconstrução normativa – a teoria da justiça permaneceria inteiramente vazia” (2011, p. 39, grifo meu). Seguindo essa pista, é possível dizer que o objeto da reconstrução para Honneth não é, como em Habermas, aquele conjunto de estruturas normativas profundas, *geradoras* de normas; *Das Recht der Freiheit* pretende reconstruir as “condições históricas e sociais” que impõem a cada vez os *limites* do que pode entrar em linha de conta como “norma”. A reconstrução dessas condições limitantes deve permi-

35 Como já enfatizado, Habermas não realizou diretamente essa reconstrução, já que, para isso, precisaria ter à sua disposição resultados substanciais das “ciências reconstitutivas”, da Pragmática Formal e da Teoria da Evolução Social, em especial. De qualquer maneira, realizou essa tarefa de maneira “indireta”, por meio da reconstrução da “história da teoria da sociedade”.

tir também divisar a *extensão* que pode *potencialmente* atingir o campo do normativo, bem como sua *efetiva limitação* no tempo presente.

É isso o que diz Honneth ao abordar diretamente suas diferenças para com Habermas, que, segundo Honneth, pretenderia fazer “do desenvolvimento histórico do Estado de Direito moderno o único ponto de referência de uma reconstrução normativa”, enquanto ele entende ser correto, “em vista das tarefas de uma teoria da justiça”, “executar uma tal reconstrução em toda a extensão do desenvolvimento atual de todas as esferas sociais centrais de valor institucionais. Com isso, trago para mim naturalmente o problema de ter de afirmar que essas diferentes esferas ou complexos de ação de fato representam corporificações de um valor prevalecente (*übergreifend*) da liberdade individual” (2011, p. 120, nota)³⁶.

Em outros termos, é mais uma vez a preeminência da perspectiva “do social” que dá a direção da reconstrução. Independentemente da “correção” ou não da leitura de Honneth do livro *Facticidade e validade* – em que unicamente o Estado de Direito moderno serviria de ponto de referência –, o fato é que, a “reconstrução inaugural”, de “primeiro nível” de Habermas por Honneth dirige as demais reconstruções, as “reconstruções de segundo nível”. E isso significa que é a própria compreensão do que seja “direito” que está em jogo para Honneth em sua “reconstrução de primeiro nível”, categoria pensada por ele a partir “do social”: “No rastro da introdução reconstrutiva dessas diferentes condições de existência da liberdade tão diferentes, apresenta-se hoje que as categorias do direito não são mais suficientes para apreender as específicas bases de validade e figuras sociais presentes a cada vez. Muito do que se encontra, em termos de estruturas de sustentação, sobretudo nas esferas da liberdade social, possui antes o caráter de práticas, costumes e papéis sociais do que de facticidades jurídicas” (2011, p. 125). Momento em que surge a nota de rodapé seguinte: “Formulado de outra maneira, mais aguda: muito do que cada sujeito tem direito, em nome da liberdade, não pode ser garantido sob a forma do direito positivo”.

Essa compreensão específica do “normativo” permite também circunscrever de maneira mais precisa a “reconstrução normativa” de Honneth, enunciada por ele no livro de 2011 segundo quatro premissas básicas. No contexto da segunda delas parece se encontrar o elemento que é possível

36 Sobre esse “prevalecer” (*Übergreifen*) na filosofia hegeliana, consulte-se o Capítulo 2 de Nobre, 1998.

considerar como o mais geral e abrangente: contra a manutenção do padrão de funcionamento das concepções de justiça habituais, baseado em uma divisão do trabalho entre ciências sociais e teoria normativa, entre ciência empírica particular e análise filosófica, Honneth opõe a pretensão de Hegel em sua *Filosofia do direito* – uma pretensão que nesse sentido também foi a de Marx – de não deixar nas mãos das “ciências sociais empíricas” a tarefa da análise social. Ocorre que aliviar esse “procedimento metódico” hegeliano do fardo de suas premissas idealistas exigiria um enorme esforço, que acabaria por sobrecarregar a exposição e afastá-la de seus objetivos.

Para evitar essa dificuldade, Honneth decide utilizar ao longo do livro a expressão “reconstrução normativa” como uma espécie de sùmula desse objetivo, descrevendo-a como um procedimento “que procura transpor em termos de teoria social os propósitos normativos de uma teoria da justiça, de tal maneira que ele toma diretamente os valores justificados de maneira imanente como fio condutor da preparação e da seleção do material empírico: as instituições e práticas dadas são apresentadas e analisadas em sequência segundo seus desempenhos normativos, na medida em que são de importância para a corporificação e a efetivação dos valores legitimados socialmente”. E conclui que, no quadro desse procedimento, “reconstrução” quer dizer: da “massa das rotinas e disposições sociais” retirar e representar apenas aquelas que valem de maneira irrenunciável³⁷ para a reprodução social; e “porque os objetivos da reprodução no essencial devem ser estabelecidos por meio dos valores aceitos, a ‘reconstrução normativa’ tem então correspondentemente que significar a hierarquização na apresentação das rotinas e disposições sob o ponto de vista do quão forte é sua contribuição em termos da divisão do trabalho para a estabilização e a transposição desses valores” (2011, p. 22-23).

Mas a “estratégia de esquiva” de Honneth para evitar o penoso trabalho de reconstrução do conjunto das premissas idealistas hegelianas não o exime de enfrentar de quando em quando as dificuldades mais óbvias de uma “reconstrução normativa” da liberdade social contemporânea a partir de Hegel. A mais saliente delas é, sem dúvida, a de reconstruir o existente sem limitar de antemão (nos limites do *conceito*) as suas possibilidades de desenvolvimento. Mesmo com uma interpretação não conservadora da correspondência de

37 Sobre a importância decisiva desse elemento na reconstrução em Honneth – que aparece em outros escritos também sob a expressão *unhintergebar* (“irretrocedível”) – ver uma vez mais Celikates, 2009.

conceito e efetividade (ou seja, sem fazer de Hegel um mero apologeta de instituições e de formas de vida existentes), o *conceito* continua a colocar os limites de uma formação histórica *racional*. Ou pelo menos é assim que “soa” em Hegel, segundo Honneth, a “reconstrução normativa”: “nele, soa como se quisesse desenvolver os fins de liberdade dos sujeitos direta e imediatamente do conceito de um espírito que se desdobra historicamente. Mas faz todo o sentido empregar uma linguagem descritiva independente, autônoma, de maneira a tornar claro, então, que o método escolhido por Hegel também se sustenta quando separado do pano de fundo de sua metafísica do espírito” (2011, p. 107). Dito de outra maneira, na “reconstrução normativa” de Honneth é preciso neutralizar a “metafísica do espírito” hegeliana. O que significa também – como já tinha sido o caso de *Sufrimento de indeterminação*, em que criticou “A sobreinstitucionalização da eticidade” (título do último capítulo do livro) – “tomar distância” de Hegel no caso do papel do “Estado”, conferindo centralidade à esfera pública democrática (2011, p. 471).

Para levar a cabo “uma teoria da justiça como análise da sociedade” (2011, p. 18) – bordão que consta do título da “Introdução” e é insistentemente repetido e retomado ao longo do livro – e, ao mesmo tempo, evitar o fardo do idealismo hegeliano sem ter de passar por todo o longo e penoso trabalho de reconstituição de sua configuração original, Honneth inicia pela enunciação das quatro premissas já mencionadas. As novas premissas vêm, portanto, *em substituição* às premissas originais de Hegel. E a perspectiva “do social” que orienta a formulação das premissas é também aquela que permite passar diretamente à “presentificação histórica” do ponto de fuga por excelência da própria filosofia hegeliana: a liberdade efetiva, traduzida por Honneth em termos de “liberdade social”³⁸.

Mas é de notar de saída que a “presentificação histórica” de *Das Recht der Freiheit* não tem o mesmo caráter nem desempenha o mesmo papel daquela de *Luta por reconhecimento*. No livro de 1992, a “presentificação histórica” pretendia expor a “ideia original de Hegel”, a ideia de uma “luta por reconhecimento” abandonada a meio caminho em favor da tentação sistemática própria da “filosofia da consciência”. Tratava-se, portanto, de reconstruir uma ideia que permaneceu em estado fragmentário. Mas, ao mesmo tempo,

38 Momento em que surge uma vez mais a reconstrução honnethiana da virada comunicativa: “O modelo teórico-comunicativo do Discurso, desenvolvido conjuntamente por Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas, oferece um conceito da liberdade que, ainda no âmbito territorial da liberdade reflexiva, já aponta para o da liberdade social” (HONNETH, 2011, p. 81).

tratava-se também de dar a essa ideia assim reconstruída uma densidade e uma profundidade tais que pudessem fazer dela uma ideia motriz para apreender a “gramática moral dos conflitos sociais” no momento presente. Já em *Das Recht der Freiheit*, essa tarefa foi por assim dizer suprida pela própria “Introdução” e sua mencionada “substituição de premissas”, que se poupou justamente do trabalho de “presentificação histórica” tal como realizado na primeira parte de *Luta por reconhecimento*. No livro de 2011, a “presentificação histórica” que também dá título a toda a primeira parte se aplica agora à discussão moderna e contemporânea sobre a liberdade e seu vínculo com uma teoria da justiça, culminando com a apresentação da noção de “liberdade social”.

Em um sentido, entretanto, há uma continuidade da “presentificação histórica” nos dois livros: seu caráter essencialmente polêmico. Como se viu acima, a “presentificação histórica” de *Luta por reconhecimento* tinha o objetivo tanto de recuperar “a ideia original de Hegel” como de inseri-la no debate moderno e contemporâneo em torno da conceituação do “conflito”, mostrando a superioridade dessa concepção pensada segundo uma “gramática moral”. Unicamente este último aspecto da dupla tarefa de *Luta por reconhecimento* foi mantido em *Das Recht der Freiheit*. Ou seja, Honneth não se dedicou neste último livro a expor longamente a “ideia de liberdade” em Hegel e seu vínculo interno com a “análise social”. Como se viu anteriormente, essa tarefa foi sublimada na forma da apresentação, na “Introdução” de quatro premissas substitutivas àquelas do idealismo hegeliano. Mas foi mantida na primeira parte do livro a estrutura polêmica de argumentação própria da “presentificação histórica”, na medida em que Honneth confronta as concepções “negativa” e “reflexiva” de liberdade à concepção “social” de liberdade que defende, capaz, segundo ele, de dar seu pleno sentido à ideia de “autonomia individual”, concepção de bem largamente prevalecente no tempo presente, segundo seu diagnóstico.

O que significa também, por sua vez, que a “substituição de premissas” realizada na “Introdução” de *Das Recht der Freiheit* funciona como uma espécie de súplica dos resultados fundamentais das “reconstruções de segundo nível” (“presentificações”, “atualizações” e “reatualizações”) realizadas nos escritos anteriores de Honneth³⁹. Ou seja, apesar de não comparecerem ex-

39 Mostrar em detalhe essa hipótese afastaria a apresentação do seu objetivo principal aqui, que é o de expor em seus traços mais gerais o procedimento reconstrutivo em Honneth.

plicitamente no livro de 2011, “atualizações” e “reatualizações” (e mesmo um aspecto das “presentificações”) se encontram presentes sob a forma de resultados que são tomados como pontos de partida para as análises a partir das premissas enunciadas, cuja característica marcante é a de não “se deixarem sem mais fundamentar previamente; têm antes de se mostrar justificadas primeiramente no curso da investigação” (2011, p. 18).

Mas que “justificação” pode caber nesse caso? Em que sentido essas premissas são justificadas ao longo do livro? A justificação certamente deve tornar plausíveis os esquemas de análise obtidos em escritos anteriores, como o que diz respeito às três esferas de reconhecimento (por modificadas que pareçam surgir na terceira parte do livro de 2011), ou mesmo o que se refere à ideia de que uma teoria da justiça como análise social só é possível “se as esferas constitutivas de nossa sociedade forem compreendidas como corporificações institucionais de valores determinados” (2011, p. 9). Mas, principalmente, essa justificação passa a depender fundamentalmente de um *diagnóstico do tempo presente* que torne plausível essas reconstruções.

Não se trata aqui de restituir o diagnóstico de tempo de *Das Recht der Freiheit* em sua integralidade e sistematicidade, mas antes de mostrar o vínculo interno entre diagnóstico de tempo e justificação das premissas. Para tanto, talvez um momento estratégico esteja colocado no início (2011, p. 221-231) da terceira parte do livro (“A efetividade da liberdade”), em que Honneth considera ser aconselhável “em primeiro lugar, esboçar em termos conceituais o nexos entre um tipo determinado de sistema de ação institucionalizado e a liberdade social” (2011, p. 223).

Pois é nesse momento que parece surgir mais claramente o “diagnóstico de tempo” que sustenta a posição de Honneth. Traçando um paralelo com as definições de “papéis sociais” nas sociedades tradicionais, Honneth afirma que deve ter havido margens de indefinição sujeitas a interpretações caso a caso; mas quanto mais os processos de individualização retiram a pressão própria da tradição, maiores as possibilidades e espaços para arranjos intersubjetivos. E conclui que, hoje, em quase todos os “subsistemas relacionais das sociedades altamente desenvolvidas”, as expectativas de comportamento correspondentes possuem “ainda apenas contornos vagos, de tal maneira que

Sobre a semelhança desse estado de coisas com o desenvolvimento intelectual de Habermas – em que progressivamente a “Teoria do Discurso” passa a funcionar como súpula, como um “conjunto de sinalizadores normativos” – cf. NOBRE e REPA, 2012b.

seu teor prescritivo se torna sempre menos claro; muito das interpretações e negociações individuais pode valer como legítimo, que há cinquenta anos teria sido visto como socialmente impensável. Da mesma forma, os membros dessas sociedades continuam em posição de traçar linhas de demarcação claras entre os diferentes sistemas de ação e a distinguir suas estruturas normativas umas das outras; a capacidade de se saber ligados a papéis específicos a cada vez em diferentes espaços da vida social, podendo, portanto, diferenciar claramente, por exemplo, entre obrigações familiares e profissionais, permaneceu, em boa medida, intacta, mesmo se o grau de determinação dos próprios modelos de papéis individuais diminuíram consideravelmente” (2011, p. 227-228).

Sendo que o resultado geral desse diagnóstico permite justamente o acesso à “gramática moral” dos membros da sociedade à qual pode se vincular, por sua vez, uma “reconstrução normativa que se colocou como tarefa liberar em toda a sua extensão as esferas de ação garantidas de liberdade. Com isso, a reconstrução normativa deixa-se conduzir das premissas antes esboçadas, em que a liberdade individual só alcança efetividade vivida e socialmente experienciável em complexos institucionais com comprometimentos de papéis complementares, ao passo que, nas esferas ‘oficiais’ do direito e da moral que lhe são previstas, ela possui apenas a caráter do mero distanciamento ou do exame reflexivo. Para ser possível perfazer, portanto, a ‘efetividade’ da liberdade nas relações sociais de nosso tempo, é necessário agora uma reconstrução das esferas de ação nas quais os comprometimentos de papéis mutuamente complementares cuidam para que os indivíduos possam reconhecer nas livres atividades de seus parceiros de cooperação a condição para a efetivação de seus próprios fins” (2011, p. 229).

É uma tal conjunção do diagnóstico de tempo com as “premissas” presentes desde a “Introdução” que permite o acesso à “gramática moral” implícita das relações sociais de reconhecimento e que serve de guia para as reconstruções das “três esferas institucionais” (relações pessoais; ação econômica de mercado; esfera pública política) que se seguirão no livro. Não por acaso, portanto, essa terceira parte do livro é também a mais longa, ocupando algo como dois terços do total. Porque se trata justamente de reconstruir, no fundo, “experiências de liberdade social” (2011, p. 233) que só se mostram diante do olhar treinado por um diagnóstico do tempo em que a realidade possível da emancipação é ressaltada e tornada plausível mediante análises concretas das instituições sociais existentes.

BREVE CONCLUSÃO E PERSPECTIVAS

O pano de fundo da argumentação desenvolvida aqui é o da hipótese de que a ideia de “reconstrução” hoje não apenas domina parte significativa do campo crítico, mas se constitui igualmente em sua tendência de desenvolvimento mais saliente. E, no entanto, o “paradigma reconstutivo” enquanto tal não provém diretamente da sua fonte habermasiana, mas é antes o resultado de uma decantação de elementos da trajetória intelectual de Habermas até a década de 1980. Não apenas porque a noção mesma de “reconstrução” está longe de ser inequívoca na obra de Habermas, mas, principalmente, porque o “paradigma reconstutivo” resulta de uma consolidação paulatina de alguns elementos da teoria habermasiana como base e ponto de partida comum para muitas teóricas críticas na atualidade.

Os escritos de Axel Honneth foram tomados aqui como exemplares de um “paradigma reconstutivo” que se apresenta como robusta tendência de desenvolvimento no campo crítico atual. Pois, em primeiro lugar, Honneth coloca a ideia de “reconstrução” inequivocamente no centro de seus esforços teóricos. Em segundo lugar, apesar de todas as diferenças, explícita e desdobra elementos do modelo inaugural de Habermas de uma maneira como apenas um novo paradigma teórico é capaz. Dentre esses elementos desdobrados por Honneth, receberam destaque aqui, na ordem de apresentação, a ideia de uma “reconstrução em dois níveis”, cuja realização, por sua vez, sob a forma da “reconstrução normativa”, revelou a primazia de um “conceito realista do ‘interesse emancipatório’” na base de seu “diagnóstico do tempo presente”.

Não se tratou aqui, portanto, de subscrever as posições de Honneth como sendo as mais adequadas à compreensão crítica do momento presente, mas antes de tomá-las como o sintoma mais significativo da consolidação do paradigma reconstutivo. O que, por sua vez, em se mostrando adequadas as hipóteses acerca da configuração do campo crítico na atualidade, representa apenas um primeiro passo e uma primeira aproximação na investigação dos pressupostos e implicações dessa ideia para o presente e o futuro da teoria crítica.

Não obstante, tratou-se aqui apenas de ressaltar um aspecto desse panorama mais amplo, o relativo à ideia da “reconstrução em dois níveis”. De fato, esse parece ser um elemento essencial para distinguir hoje contribuições tradicionais de contribuições críticas. Na ausência de um referencial histórico coletivo de emancipação – como foi, durante boa parte dos séculos XIX e XX, o socialismo –, a ideia de uma união de teoria e prática perdeu sua plausibi-

lidade. Com isso, a própria distinção entre teoria tradicional e teoria crítica tal como formulada por Horkheimer nos anos 1930 periclita e só pode se manter hoje como referência a uma tradição teórico-prática (NOBRE, 2008c). Resulta daí que “reconstruções de primeiro nível” sejam fundamentais para distinguir posições críticas de posições tradicionais no momento atual. Também o novo peso preponderante do diagnóstico do tempo na formulação de modelos críticos parece se seguir dessa nova configuração do campo crítico de maneira mais geral. Pois é o diagnóstico do tempo que sustenta, no fundo, o modelo de “reconstrução da história da teoria” que passou a predominar na obra de Habermas a partir da *Teoria da ação comunicativa*.

O destaque que adquire o “conceito realista de ‘interesse emancipatório’” no diagnóstico de tempo e no trabalho de Axel Honneth alcança mais longe, entretanto. É possível dizer que Honneth pôs em evidência à sua maneira elementos que foram se tornando cada vez mais importantes não apenas nos escritos de Habermas, mas de todo um paradigma crítico que se chamou aqui de “reconstrutivo”. Em Habermas, a resposta a essa nova configuração do presente, a essa pressão cada vez mais intensa por diagnósticos de tempo mais densos, que apontem para possibilidades de emancipação mais “realistas”, é a atribuição de um papel cada vez mais destacado ao *procedimento*, algo que poderia ser qualificado, desde a posição de Honneth, como uma espécie de “fuga para a abstração” que seria contrária à própria virada comunicativa. Com isso, Habermas pretende, ao mesmo tempo, contrarrestar explicitações da “infraestrutura comunicativa da sociedade” que pretendam dar “demasiada concretude” ao paradigma comunicativo. Foi, aliás, exatamente o que fez Honneth em seu *Das Recht der Freiheit*. Afinal, como escreve Olivier Voirol a propósito de Honneth, “a crítica das perturbações ou das evoluções perdidas vai de par com a pressuposição de uma vida social ‘normal’ ou ‘sã’ (...). Nenhuma filosofia social que procure apontar as evoluções perdidas da sociedade, sob a forma da alienação, da reificação ou da dominação, escapa da exigência de dispor, mesmo que implicitamente, de critérios que esbocem os contornos normativos da ‘vida boa’” (2006, p. 25).

Isso mostra ainda outra marca característica decisiva do paradigma reconstrutivo na atualidade. Dizer que a “reconstrução” se estabilizou com base no modelo da “reconstrução da história da teoria” da década de 1980 (com todos os seus pressupostos e implicações) significa também dizer que os escritos posteriores de Habermas – a partir de *Facticidade e validade*, principalmente – fazem parte eles também de uma disputa teórica em torno do sentido do paradigma reconstrutivo. Não é constitutiva desse paradigma a centra-

lidade da ideia de procedimento, por exemplo, sendo esta apenas uma posição possível dentre as muitas presentes na vertente reconstrutiva. Ainda que possa soar estranho, os escritos de Habermas posteriores a 1992 constituiriam apenas, no esquema proposto, um desenvolvimento possível do paradigma reconstrutivo e não a sua versão, por assim dizer, canônica. Tais escritos também eles se vinculariam a um diagnóstico determinado do tempo presente, a ser confrontado com outros que pretendem igualmente uma filiação ao paradigma reconstrutivo.

Além de nos trazer a essa configuração presente e aparentemente incontornável de parte relevante do campo da teoria crítica na atualidade, o percurso de Honneth também mostrou que a ideia mesma de reconstrução – seja qual for a sua configuração nos diferentes modelos críticos reconstrutivos – precisa ser pensada “em dois níveis”. Do ponto de vista da Teoria Crítica, um enorme pensador como Hegel é ainda pré-crítico, no sentido que “crítica” adquiriu a partir de Marx. Apoiar-se na filosofia hegeliana, portanto, para reconstruir as experiências de liberdade social contemporâneas só tem sentido crítico se uma operação reconstrutiva inaugural da própria tradição da Teoria Crítica já tiver sido realizada e puder orientar uma reconstrução “de segundo nível” de Hegel. Essa “reconstrução em dois níveis”, por sua vez, não caracteriza apenas o modelo crítico de Honneth, mas o paradigma reconstrutivo em seu conjunto. Se os pontos de partida reconstrutivos de Honneth e de Habermas são diferentes – se Habermas reconstrói o que se chamou acima de modelo “webero-lukácsiano”, enquanto Honneth já se debruça sobre esse resultado, ou seja, sobre o modelo “webero-habermasiano” –, a caracterização do processo como ocorrendo em dois níveis lhes é comum. Um resultado pouco desprezível se puder ser pensado, afinal, como uma das marcas características de um “paradigma crítico reconstrutivo”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BONSS, W.; HONNETH, A. (orgs.). (1982). *Sozialforschung als Kritik: Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*; Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- CELIKATES, R. (2009). *Kritik als soziale Praxis: Gesellschaftliches Selbstverständnis und Kritische Theorie*. Frankfurt/Main: Campus.
- CENCI, A. V. (2011). *Apel versus Habermas: a controvérsia acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso*. Passo Fundo: UPF.

- DERANTY, J.-P. (2009). *Beyond communication: A critical study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Leiden/Boston: Brill.
- HABERMAS, J. (1973a). *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- _____. (1973b). *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- _____. (1976). *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- _____. (1982). *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- _____. (1983). *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- _____. (1984a). *Theorie des kommunikativen Handelns* (Bd. 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*; Bd. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- _____. (1984b). *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- _____. (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- _____. (1989). *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. (1990). *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- _____. (1994). *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- _____. (1997a). *Direito e democracia. Entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. (1997b). "Uma conversa sobre questões da teoria política", entrevista de Habermas a Mikael Carlehedem e René Gabriels. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 47.
- _____. (2000a). *O Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2000b). "Nach dreissig Jahren: Bemerkungen zu *Erkenntnis und Interesse*". In: MÜLLER-DOOHM, S. *Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit "Erkenntnis und Interesse"*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

HONNETH, A. (1980). "Arbeit und instrumentelles Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie". In: HONNETH, A. e JAEGGI, U. (org.). *Arbeit, Handlung, Normativität*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

_____. (1982). "Von Adorno zu Habermas. Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie". In: BOSS, W. e HONNETH, A. (org.). *Sozialforschung als Kritik: Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

_____. (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischer Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

_____. (1994). *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

_____. (1999a) "Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition". In: *Die zerrissene Welt des Sozialen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

_____. (1999b). "Jürgen Habermas". In: KAESLER, D. (org.). *Klassiker der Soziologie*. Munique: Beck. v. II.

_____. (2000). "Die Soziale Dynamik von Missachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie". In: HONNETH, A. *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

_____. (2001). *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Phillip Reclam.

_____. (2003a). *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34.

_____. (2003b). "Der Grund der Anerkennung. Eine Erwiderung auf Rückfragen". In: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischer Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

_____. (2007a). *Sofrimento de indeterminação. Uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Singular.

_____. (2007b). *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

_____. (2010). *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. Berlin: Suhrkamp.

_____. (2011). *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.

MELO, R.; NOBRE, M. (2009). "A dimensão moral", entrevista com Axel Honneth, *Folha de S.Paulo*, 27 de setembro, caderno Mais!

MELO, R.; WERLE, D. L. (2007). “Introdução”. In: HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação. Uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Singular.

_____. (2008). “Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth”. In: NOBRE (2008a).

NOBRE, M. (1998). *A dialética negativa de Theodor W. Adorno. A ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras/FAPESP.

_____. (2003a). “Apresentação”. In: HONNETH, A. *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34.

_____. (2003b). “Habermas e a teoria crítica da sociedade: sobre o sentido da introdução da categoria do direito no quadro da *Teoria da ação comunicativa*”. In: OLIVEIRA, N.; SOUZA, D. (orgs.). *Justiça e política: homenagem a Otfried Höffe*, Porto Alegre: EDIPUCRS.

_____. (2004). *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. (2008a). “Introdução” e “Max Horkheimer: A teoria crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio”. In: NOBRE, M. (org.). *Curso livre de teoria crítica*, Campinas: Papirus.

_____. (2008b). “Introdução”. In: NOBRE, M.; TERRA, R. (orgs.). *Direito e democracia. Um guia de leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros.

_____. (2008c). “Teoria crítica hoje”. In: PERES, D. T. et al. (orgs.). *Tensões e passagens: crítica e modernidade – uma homenagem a Ricardo Terra*. São Paulo: Singular.

NOBRE, M.; REPA, L. (orgs.) (2012a). *Habermas e a reconstrução. Exposição sistemática da categoria central do modelo crítico habermasiano*. Campinas: Papirus.

_____. (2012b). “Introdução. Reconstruindo Habermas – etapas e sentido de um percurso”. In: NOBRE e REPA (2012a).

PEDERSEN, J. (2008). “Habermas’ method: rational reconstruction”. *Philosophy of social sciences*, v. 38, n. 4, dezembro.

REPA, L. (2008a). *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica*. São Paulo: Singular.

_____. (2008b). “Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica”. In: NOBRE, M. (2008a).

VOIROL, O. (2006) “Préface”. In: HONNETH, A. *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*. Paris: La Découverte.

_____. (2007). "Axel Honneth et la sociologie. Reconnaissance et Théorie Critique à l'épreuve de la recherche sociale". In: CAILLE, A. (org.). *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*. Paris: La Découverte.

Trocando o jovem pelo velho

Axel Honneth leitor de Hegel

RICARDO CRISSUMA

Ao menos desde 1992, quando dispôs o conceito de “reconhecimento” como pedra angular de sua teoria crítica, e até os textos mais recentes ao marcar a relação entre justiça e diagnóstico de época como o diferencial de seu projeto de teoria diante de autores como John Rawls, Jürgen Habermas e Rainer Forst, Honneth reivindica continuamente uma filiação à filosofia hegeliana. No entanto, por trás da aparente constância com que ostenta vínculos com a filosofia hegeliana, muita coisa mudou em relação àquilo que os aproxima – e, por conseguinte, também em relação ao que os afasta.

Com efeito, o livro de Honneth, que costuma representar o marco de sua aproximação com o hegelianismo – *Luta por reconhecimento*, escrito no começo dos anos 1990 –, concentra-se no esforço de retrabalhar uma teoria da intersubjetividade a partir do conceito de luta por reconhecimento em um período bem delimitado do jovem Hegel que vai de 1800 até o final de seu período de Iena. É mesmo de maneira contundente que Honneth rebaixa o estatuto dos escritos hegelianos a partir da *Fenomenologia do espírito*. Esta obra marcaria, segundo ele, um “corte profundo na trajetória do pensamento de Hegel” (HONNETH, 2003a, p. 114)¹. Dela em diante, restariam apenas “sinais de uma reminiscência do programa perseguido em Iena”, o essencial, no entanto – a saber “o conceito intersubjetivista de identidade humana”, “a distinção de diversos *media* de reconhecimento” ou mesmo “a ideia de um papel historicamente produtivo da luta moral” –, teria se perdido em meio ao cami-

1 Essa tese de que a *Fenomenologia do espírito* representa corte no pensamento hegeliano de um modo geral e na temática do reconhecimento de um modo específico tem sido contestada quase que desde a primeira hora por Siep, 2007.

nho percorrido pelo jovem Hegel até o seu sistema. Para o Honneth do começo da década de 1990, a teoria da luta por reconhecimento teria despontado nos escritos hegelianos de Iena para logo depois submergir na pretensão sistemática de sua obra posterior; e assim também ocorreu com o interesse de Honneth pela filosofia hegeliana.

Sete anos mais tarde, no entanto, em suas *Spinoza Lectures* – proferidas na Universidade de Amsterdã e depois compiladas no livro *Sofrimento de indeterminação* de 2001 – Honneth mostra-se engajado em uma reatualização das *Linhas fundamentais da filosofia do direito*, livro escrito por Hegel em 1820. Sem prestar contas de sua condenação à filosofia hegeliana pós-*Fenomenologia*, Honneth se declara agora admirado que este livro, que quando de sua publicação dividiu as “cabeças mais talentosas de uma geração”, possa ter emudecido para nós (HONNETH, 2007, p. 48), malgrado as patentes afinidades do livro com temáticas da filosofia política *contemporânea*.

Esse contraste entre a declaração de 1990 e a posição de 2000 deve alertar para não se encadear esses dois livros, nos quais a filosofia hegeliana ocupa um lugar central, em um mesmo movimento que ressalte simplesmente a persistência e o aprofundamento do interesse de Honneth por Hegel. Não se trata agora de garimpar uma problemática regional do filósofo, ainda em estado bruto, que se mostrasse com o potencial de – caso devidamente extraída da obscura galeria de textos de Iena – servir de esteio para um projeto de teoria crítica visando desenvolver uma teoria da intersubjetividade “pós-metafísica”. Honneth apresenta, no *Sofrimento por indeterminação*, uma outra maneira de abordar uma obra hegeliana. Pois Honneth visa mostrar não só que a teoria do reconhecimento é preservada na *Filosofia do direito*, mas que o próprio “teor sistemático” desta obra hegeliana ainda tem significado para o que ele denomina “autocompreensão político-filosófica de nosso presente” (2007, p. 48).

Honneth é bastante precavido em esclarecer que se agora ele intenta uma recuperação do “teor sistemático” da *Filosofia do direito* isso não deve conduzir a juízos apressados, dando conta de que ele intentasse ser fiel à recomendação hegeliana de remontar a *Filosofia do direito* à *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, “situando a obra no conjunto do conhecimento filosófico tal como o Hegel compreende”². Trata-se, Honneth previne, de uma

2 Cf. o rigoroso texto de Marcos Muller (2005), que busca empreender justamente esta tarefa.

“atualização *indireta*” que busca passar ao largo da lógica e do sistema hegeliano como um todo. No entanto, embora escolhendo declaradamente uma estratégia que ele frisa como “indireta” de atualização, tomando uma via que evita qualquer envolvimento com a lógica e o sistema, Honneth não se sente por isso constrangido a abrir mão – nem quer o fazer voluntariamente, pelo contrário – de abordar *metodologicamente* a estrutura da *Filosofia do direito* de Hegel.

O contraponto entre as duas posições não deixa margem para dúvidas de que a avaliação de Honneth em relação à filosofia hegeliana passou por uma mudança de monta. E embora essa mudança tenha se configurado entre o últimos anos de 1990 e os primeiros anos de 2000, Honneth só veio se referir diretamente a ela mais de dez anos depois:

Enquanto no *Luta por reconhecimento*, eu ainda partia da premissa que somente os *Projetos de Sistema de Iena* continham elementos consistentes de uma teoria do reconhecimento, posteriormente, por conta de um trabalho mais aprofundado com os escritos mais maduros, eu pude me deixar instruir melhor; no meio tempo, não acredito mais que Hegel tenha sacrificado seu intersubjetivismo inicial no curso do desenvolvimento de um conceito monológico de espírito, ao invés disso, eu parto do princípio que, durante toda a sua vida, ele queria conceber o espírito objetivo, i.e. a realidade social, como um conjunto de relações de reconhecimento historicamente determinadas. A partir dessa nova avaliação [*Neueinschätzung*], eu me voltei já há alguns anos para a tentativa de também tornar a *Filosofia do direito* de Hegel frutífera para elaboração de uma teoria do reconhecimento; muito mais forte do que nos escritos de juventude, havia já aqui o pensamento precursor de que nós determinamos a justiça social tendo em vista as exigências do reconhecimento recíproco e temos que, com isso, partir das relações de reconhecimento surgidas, a cada vez, historicamente e já institucionalizadas (2010, p. 8).

Mas registrada a mudança, resta saber o seu porquê. O que teria ocorrido para que o interesse de Honneth se deslocasse tão radicalmente do jovem Hegel de Iena para o velho Hegel de Berlim? Para que ele reivindicasse uma abordagem metodológica da *Filosofia do direito*, obra tão suspeita politicamente, e afirmasse que ainda faltaria lhe conferir um “lugar legítimo” em nosso debate político contemporâneo (HONNETH, 2007, p. 47)?

Neste artigo buscaremos justamente compreender as raízes, os movimentos e as implicações desta mudança para a teoria crítica de Honneth, acompanhando o pano de fundo tanto da primeira interpretação da filosofia

hegeliana no *Luta* como da segunda no *Sofrimento*. Nosso foco, portanto, não reside em contrapor a interpretação que Honneth faz do pensamento de Hegel ao que seria, a nosso ver, a interpretação “correta” de Hegel, mas, antes, verificar os motivos que determinaram a “reavaliação” da filosofia hegeliana no interior do projeto de teoria crítica apresentado por Axel Honneth. Com vistas a este intuito, dividiremos este artigo em quatro partes. Abordaremos: em primeiro lugar, o problema que Honneth identifica no legado marxista e que acaba por encaminhá-lo para a teoria hegeliana da luta por reconhecimento (I); em segundo lugar, a maneira como Honneth reconstrói a teoria da luta por reconhecimento apresentada nos escritos ienenses de Hegel anteriores à *Fenomenologia* (II); em terceiro lugar, sua tentativa de transformar esta teoria da luta por reconhecimento hegeliana a fim de conferir-lhe uma base em uma teoria da personalidade antropológico-filosófica pós-metafísica (III); por fim, em quarto lugar, a maneira como a reavaliação da filosofia hegeliana promovida por Honneth está inter-relacionada a uma reordenação da teoria antropológico-filosófica da personalidade própria à sua primeira teoria do reconhecimento perante o primado da reconstrução normativa (IV).

I – OS IMPASSES DO PARADIGMA DO TRABALHO E A TEORIA DA LUTA POR RECONHECIMENTO

As pertinentes análises e reconstituições oferecidas por Jean Phillippe Deranty a respeito da trajetória de Axel Honneth contribuíram para lançar luz sobre a importância do marxismo para a concepção de seu projeto de teoria crítica. O recurso aos textos de Honneth da década de 1980 evidencia, com efeito, a maneira como *Luta por reconhecimento* – e, por conseguinte, o interesse de Honneth por Hegel – remonta a alguns problemas que estavam no cerne do debate marxista de seu tempo. Tomem-se, sobretudo, os escritos honnethianos sobre a teoria crítica junto a artigos como “Dominação e luta moral” e “História e interação” que datam todos dessa época. Verificamos aí um Honneth preocupado em retomar uma mediação de teoria e práxis que consistia, a seu ver, em um dos preceitos basilares do marxismo: “[...] para Marx, a teoria do capitalismo é sempre algo mais que mera análise social: ela também é o diagnóstico histórico de uma relação alienante e a prognose da experiência de sua derrubada revolucionária” (HONNETH, 1995, p. 9-10).

Órfão do proletariado, tanto na teoria como na prática, o marxismo parecia não apresentar mais um elo capaz de dar conta da união entre teoria

e prática, de um diagnóstico apto a apontar e inter-relacionar os bloqueios e os potenciais emancipatórios de seu tempo. Honneth ressaltava que tanto o núcleo interno da assim chamada teoria crítica (leia-se Horkheimer, Marcuse e Adorno), por, a seu ver, ainda considerar válidos os conceitos fundamentais da interpretação marxista da história, quanto as “críticas redentoras” do marxismo que buscavam, cada uma a seu modo, uma transformação do paradigma do trabalho para salvar o marxismo do juízo geral e relegá-lo ao friso historicista não teriam conseguido se manter fiéis a essa tarefa, que caracteriza o cerne do projeto político-intelectual de Marx. Um comprometia a simultaneidade esperada no diagnóstico de tempo de identificar a inter-relação de bloqueios e potencialidades por perseverar, sem mais, no paradigma do trabalho; outro por rejeitar completamente o trabalho e deixar conceitualmente vago o papel exercido por ele de pivô da passagem marxista entre teoria e prática.

Ao insistir em um paradigma expressivista do trabalho, o chamado núcleo interno da primeira geração da teoria crítica acabaria recaindo em uma maneira funcionalista de se relacionar teoria e prática. De um lado, o Horkheimer de *Teoria tradicional e teoria crítica* assim como o primeiro Marcuse postulavam um interesse pela emancipação por demais vinculado ao proletariado. Mesmo sendo apontada a condição mediadora de se estabelecer uma relação tensa com a teoria que lhes endereça um pequeno e tenaz grupo de teóricos críticos, o proletariado ainda seria o sujeito destinado a realizar a história. Por outro lado, e em outra chave, Adorno também comprometeria sua teoria pela admissão da mesma premissa do paradigma do trabalho como motor do processo histórico. Mesmo que, para Adorno, este processo histórico ganhe uma outra dinâmica e uma outra valoração, a dominação irrefletida da natureza que acaba repercutindo em uma dominação dos homens entre si e de cada um em relação à sua natureza interna que o perfaz também está ancorada no conceito de trabalho. Que, para Adorno, o potencial emancipatório fique confinado a uma dimensão estética da experiência, explicita sua dificuldade de conseguir manter a relação entre a explicação das contradições próprias ao processo histórico e a perspectiva de sua resolução.

Os críticos redentores, em outro espectro, ao se empenharem em “salvar” Marx do arquivamento no escaninho ou prateleiras “teorias do século dezanove” das bibliotecas historicistas a que parecia condenado nos países desenvolvidos do mundo ocidental, por mais que dispostos – para não dizer, afoitos – que se mostrassem em rever o paradigma do trabalho não se preo-

cupavam em rearticular a relação entre teoria e prática. Se certas teorias re-dentoras contribuíram para a investigação de lógicas regionais de dominação, nenhuma teria conseguido, por meio das teorias da ação que elaboraram, restituir uma passagem entre a teoria da dominação e a experiência dos indivíduos que pudesse apontar para uma transformação social. Seja na versão dada ao marxismo pela teoria dos jogos (Elster), pela teoria cultural (Thompson) ou pela teoria do poder (Althusser, Poulantzas), seria indisfarçável uma “lacuna entre teoria e prática” engendrada desde a supressão do conceito de trabalho como eixo explicativo do desenvolvimento histórico das sociedades (HONNETH, 1995, p. 3-4).

Em contraponto a esse balanço marcadamente negativo de como o marxismo tratava a relação entre teoria e prática, sai realçado para Honneth o interesse do empreendimento teórico de Habermas. Desde *Trabalho e interação*, sua teoria crítica avançava em substituir o conceito de trabalho sem deixar de oferecer um novo paradigma de reprodução social ancorado em práticas intersubjetivas não descolado das práticas comunicativas dos indivíduos em sociedade. Cabe, no entanto, verificar que, para Honneth, mesmo Habermas, apesar de apontar uma via em relação à fundamentação da teoria crítica em uma práxis intersubjetiva que se mostra preocupada em reativar a articulação entre teoria e prática, teria falhado na sua tentativa, uma vez que sua dualidade conceitual sistema/mundo da vida ou acabaria em uma dicotomia que comprometeria a passagem entre teoria e prática retirando a possibilidade de correlacionar adequadamente a dinâmica comunicativa e reprodução do poder, ou colocaria exclusivamente na ação comunicativa que prescinde do conflito a via para fazê-lo, reforçando o que Honneth denomina “tendências harmonizadoras” de sua teoria.

Em textos do final da década de 1980, a superação desses impasses detectados nos esforços em torno do marxismo teria, para Honneth, que ser preparada por uma reformulação na maneira como se concebe o conceito de “luta” na teoria marxista. Para tanto, Honneth quer combater o viés funcionalista próprio à teoria das classes em que este conceito se inseria e carregá-lo de um conteúdo moral³. A mera agudização da luta de classes por conta de uma intensificação das contradições entre forças produtivas e relação de produção seria incapaz de levar a uma transformação da sociedade.

3 Antes de Honneth, Ludwig Siep (1974) ressaltou essa ligação entre o desenvolvimento moral e a luta por reconhecimento na obra de Hegel.

Honneth busca desativar o automatismo que vê na sobrevivência de uma crise, a mola propulsora de uma mobilização social comprometida com uma transformação radical da sociedade: “[...] sem o sentimento adicional da dignidade ferida, é o que isso quer dizer, a mera experiência da miséria econômica e da dependência política nunca viriam a ser historicamente uma motivação para movimentos, na prática, revolucionários” (1990, p. 152). Nesse sentimento de dignidade ferida, pressuposto motivacional da ação emancipatória, assentar-se-ia o teor moral com que Honneth carregaria o conceito marxista de luta.

Ora, ao identificar esta exigência moral contida na busca pela reparação de uma dignidade violada, vislumbra-se, escamoteado sob uma dinâmica aparentemente desdobrada por uma concepção expressivista do trabalho, o verdadeiro princípio apto a orientar de maneira consequente a interpretação histórico-filosófica de Marx, sustentando a passagem entre teoria e prática: qual seja a luta em prol da “condição social para o mútuo reconhecimento entre sujeitos” (HONNETH, 1989, p. 13). Com isso, a luta de classes não deveria mais ser concebida como “um conflito estratégico em torno da aquisição de bens ou pelo poder de comandar”; a classe oprimida lutaria, antes, “para atingir as condições sociais para seu autorrespeito”. Isso permitira a Honneth firmar um discernimento por meio do qual ele já antecipa as bases em que vai se dar seu debate com Nancy Fraser uma década depois: “Marx não identifica, portanto, na distribuição desigual de bônus e ônus [*goods and burdens*] como tal a causa subjacente que desencadeia a luta de classes; a distribuição desigual, antes, apenas fornece esta causa na medida em que resulta em uma destruição unilateral das condições de identidade social” (1989, p. 13).

Na medida em que a “interpretação histórico-filosófica” de Marx se desdobrasse sob a ótica de “uma perspectiva que não deriva da lógica do trabalho, mas da lógica do reconhecimento”, as lutas sociais se revelariam travadas, primeiramente, para a obtenção das condições à identidade que se impõe como estruturante da lógica de distribuição nas sociedades capitalistas e só mediatemente para a redistribuição material. Remetendo vagamente a Sorel e Gramsci como prenunciadores dessa concepção, Honneth acredita que “sob as condições econômicas do capitalismo o processo de reconhecimento mútuo de seres humanos é interrompido porque um grupo social é privado precisamente daquelas precondições necessárias para adquirir respeito” (1989, p. 13) e aí residiria a origem de sua dominação.

Não obstante o fato de neste texto seminal – em que propõe que o desenvolvimento histórico das sociedades seja interpretado, antes, a partir da perspectiva do conceito de “luta por reconhecimento” do que da “luta de classes” – não ser possível encontrar qualquer referência à filosofia do jovem Hegel, há elementos que nos levam a presumir os escritos hegelianos de Iena como já latentes em seu horizonte. Atentemos primeiramente a um texto de 1986 em que Honneth recenseia, a partir de um artigo de F. W. Schmidt (1970), a diferença na maneira como Adorno e Habermas forjam suas críticas à filosofia hegeliana. A crítica adorniana se ancora em uma, nas palavras de Honneth, “tensão [...] entre a verdade histórica e a falsidade teórica da filosofia de Hegel”. “Verdade histórica”, pois sob as premissas da filosofia adorniana de uma história que expressa o desenvolvimento de uma racionalidade dominadora, a tese do efetivo é o racional não deixaria de ser considerada como expressão do estado totalizador de dominação a que se chega no capitalismo tardio. Adorno, com efeito, mostraria como “na doutrina do espírito absoluto, a história da consciência humana foi concebida corretamente como o processo de desdobramento e implementação de uma razão”. Essa razão, no entanto, não proveria de uma lógica universal do pensamento, mas de uma reação pulsional cega perante a uma organização social. Sua crítica, seguindo o modelo dos jovens hegelianos, viria opor às exigências sistemáticas a “facticidade do particular”. A crítica que, por sua vez, Habermas dirige a Hegel tem bases bastante distintas. Ela se estruturaria a partir de uma contraposição entre a “filosofia da intersubjetividade encontrada nos escritos hegelianos de juventude”, que anteciparia em diversos aspectos uma teoria da ação comunicativa, “contra o sistema filosófico maduro” (HONNETH, 1995, p. 97)⁴, resultado de um desenvolvimento “monológico” do pensamento hegeliano a partir da adoção, na *Fenomenologia do espírito*, do ponto de vista da filosofia da consciência.

Não há dúvida de que Honneth se filia à matriz crítico-interpretativa aberta por Habermas não somente com vistas a uma avaliação da filosofia hegeliana, mas também para encaminhar uma mediação entre teoria e prática. Isso ao mesmo tempo que, ao menos desde o recurso ao conceito de luta e dos capítulos dedicados a Habermas na *Crítica do poder*, a interpretação da teoria hegeliana do reconhecimento esboçada por Honneth está construída

4 Habermas (2004) mantém essa dualidade mesmo diante das contribuições do pragmatismo americano.

para permitir e preparar um passo para além do próprio Habermas. No *Luta por reconhecimento* – em que o projeto de uma teoria crítica baseada na teoria do reconhecimento é primeiramente articulado – há de se mostrar como Honneth visa reorientar o projeto habermasiano trocando a base da intersubjetividade da linguagem para o reconhecimento. Dessa forma, Honneth perseguiria as outras condições, para além da formação da vontade via participação na esfera pública democrática, necessárias para a efetivação da autonomia individual.

II – O PRIMEIRO RECURSO À FILOSOFIA HEGELIANA

Esse é o pano de fundo mais geral que ajuda a entender por que Honneth é levado a escrever *Luta por reconhecimento*, dedicando toda sua primeira parte à reconstrução do conceito de reconhecimento em Hegel, a partir de quatro textos ienenses – *As diferentes maneiras de tratar o direito natural* (1802), o *Sistema da eticidade* (1802), a seção da “Filosofia do espírito” contida nos *Projetos de sistema* (1803-1804)⁵; e a mesma seção contida nos *Projetos de sistema* (1805-1806)⁶. Honneth parece acreditar que a análise de cada um desses textos, em sua sequência cronológica, permitiria verificar a gênese e o desenvolvimento do conceito de luta por reconhecimento no interior da filosofia do jovem Hegel, colocando em relevo seu potencial, negligenciado pelo próprio Hegel, de oferecer uma “teoria social normativamente carregada” que conciliasse a seu modo conflito e interação comunicativa.

Já havia sido ressaltado antes de Honneth que o conceito hegeliano de luta por reconhecimento funciona, em diversos aspectos, como um contraponto ao conceito de luta de todos contra todos tal como concebido pela teoria política de Hobbes, dado que os primeiros textos hegelianos de filosofia política em Iena remontariam a uma confrontação – que, a bem da verdade, pode ser traçada desde os primórdios da formação de Hegel – com a filosofia política moderna (RIEDEL, 1982; SIEP, 1974; WILDT, 1982). Dentre as diferenças apontadas entre a luta hobbesiana e a hegeliana, sobressaía que a luta de que trata Hegel não seria desencadeada simplesmente pelo interesse de autoconservação; ela teria também uma motivação moral carregando a sua dinâmica de um teor normativo ausente naquela de Hobbes.

5 Cf. Hegel, 1986.

6 Cf. Hegel, 1987.

Mas a inteligibilidade desse elemento normativo alojado no conceito de luta estaria condicionada à adoção de uma concepção da sociedade que não partisse de premissas atomísticas como ocorreria com as filosofias políticas modernas. Assim, em relação às críticas que Hobbes dirige a Aristóteles, Hegel mantém o conceito de luta do primeiro sem deixar de tomar partido pela precedência da sociedade em relação ao indivíduo defendida pelo filósofo antigo⁷. É interessante, inclusive, notar que o percurso de Hegel de Stuttgart até a sua virada para uma *Vereinigungsphilosophie* em Frankfurt pode ser lido como uma conscientização paulatina da necessidade dessa precedência da sociedade em relação ao indivíduo.

Com efeito, Honneth indica que o projeto de Hegel sempre apontou no sentido da difícil conciliação entre os efeitos desagregadores de uma “esfera dos interesses particulares e atividades mediadas pelo mercado” (HONNETH, 2003a, p. 41) próprio à formação cultural da sociedade moderna e um ideal de reunificação dos indivíduos calcada no modelo da *pólis* antiga. Assim Honneth apreende na sociedade utopicamente projetada por Hegel no *Mais antigo programa de sistema do idealismo alemão* marcada pela união de “ilustrados” e “não ilustrados” “filósofos” e “povo” (2003a, p. 41), como o ideal de reunificação se restringiria a uma dimensão estética. Mas o esforço que atravessa a filosofia política hegeliana e que Honneth resume com precisão como sendo o de apresentar “de que maneira devem estar constituídos os meios categoriais com apoio nos quais se pode elucidar filosoficamente a formação de uma organização social que encontraria sua coesão ética no reconhecimento solidário da liberdade individual de todos os cidadãos” (2003a, p. 42), levaria Hegel a buscar esta conciliação de maneira imanente de modo a articular os ganhos de individualização carreados pelo desenvolvimento da esfera do mercado próprio às sociedades modernas com um projeto de ressocialização dos laços sociais por meio dos potenciais intersubjetivos libertados do rompimento dos marcos tradicionais.

A reconstrução honnethiana do projeto do jovem Hegel se inicia a partir de uma análise do artigo de 1802, “Diferentes maneiras científicas de se tratar o direito natural”, focando no acerto de contas presente neste escrito com o que Hegel julga ser duas diferentes expressões da concepção atomística da sociedade: a filosofia política moderna e a filosofia transcendental. Com efeito, sem prejuízo de tudo o que as distancia, Hegel pensa que ambas essas correntes

7 Sobre esse debate, cf. Frateschi, 2008.

compartilhariam de uma base comum: o tratamento do direito a partir do indivíduo isolado. Em contraponto às duas, Hegel faz recurso à concepção de uma eticidade natural que seria prévia a todo indivíduo e cujo desdobramento conferiria a base do desenvolvimento das sociedades. Nesse sentido, o conceito de eticidade natural já arma a contraposição às filosofias de matriz atomística, buscando satisfazer a premissa que Hegel toma emprestada de Aristóteles de que, nas palavras de Honneth, “toda a teoria filosófica da sociedade tem de partir primeiramente dos vínculos éticos, em cujo quadro os sujeitos se movem juntos desde o princípio, em vez de partir dos atos de sujeitos isolados [...] deve ser aceita uma espécie de base natural da socialização humana, um estado que desde o início se caracteriza pela existência de formas elementares de convívio intersubjetivo” (2003a, p. 43). Essa eticidade natural seria, somado a isso, propulsora de um processo de desenvolvimento da socialização humana tal como um desdobramento teleológico de uma “substância originária”, marcado, segundo Honneth, pela “transformação e a ampliação de formas primeiras de comunidade social em relações mais abrangentes de interação social” (2003a, p. 43-44) e contribuindo assim para uma evolução moral das sociedades.

Cabe apontar que esse desenvolvimento seria ligado à capacidade da eticidade de superar diferenças que aparecem em seu estágio original e reincorporá-las em sua estrutura de modo a equilibrar o particularismo advindo das pretensões subjetivas dos indivíduos e o universalismo plasmado nas instituições sociais. Sob suas premissas, a história formativa do espírito humano seria a progressiva “suspensão [*Aufhebung*] do negativo ou do subjetivo” (HONNETH, 1989, p. 561).

Apesar de estabelecer marcos importantes para os desenvolvimentos posteriores da filosofia política de Hegel, Honneth argumenta que esse modelo do *Direito natural* não conseguiria inter-relacionar a formação do indivíduo com a formação da sociedade como um todo. Ainda permanece “obscuro”, afirma Honneth, “como podem ser concebidos aqueles potenciais ainda não desdobrados [*unentfaltenen*] da eticidade humana [...] qual forma de desenvolvimento no indivíduo um tal processo de formação do espírito humano só possuir para poder desenvolver aqueles potenciais não desdobrados [*unentfaltenen*] da eticidade com vistas a uma validade universal” (1989, p. 561). Toda a evolução moral da sociedade parece remeter a essa lógica de desdobramento de uma substância ética garantidora de um processo de universalização que, ao mesmo tempo, prescinde de uma tematização da relação entre indivíduos e sociedade.

A reincorporação, nos marcos das premissas da teoria social hegeliana que parte antes de mais nada dos vínculos éticos entre os sujeitos, do conceito fichtiano de reconhecimento, aponta uma via de esclarecimento para esses pontos obscuros, mas implica, simultaneamente, um afastamento da eticidade natural aristotélica. Com efeito, num texto como o *Sistema da eticidade*, valendo-se do reconhecimento, Hegel inicia um deslocamento do dinamismo do desenvolvimento da moral da sociedade de um processo de desdobramento de um substrato de relações sociais desde sempre presentes no homem para uma “espécie particular de relação” entre os homens. Esta relação entre os homens dada a partir do reconhecimento segue uma lógica muito próxima daquela concebida por Fichte: “[...] na medida em que se sabe reconhecido por um outro sujeito em algumas de suas capacidades e propriedades e nisso está reconciliado com ele, um sujeito sempre virá a conhecer, ao mesmo tempo, as partes de sua identidade inconfundível e, desse modo, também estará contraposto ao outro novamente como um particular” (HONNETH, 2003a, p. 47). Dessa maneira, Hegel caminha, na leitura honnethiana, de uma ontologia do homem como *zoon politikon* para uma teoria intersubjetiva. O “potencial moral” presente no conceito aristotélico de forma de vida ética também se desloca: ele não se daria mais “meramente a partir de uma natureza subjacente aos homens [*zugrundegelegten Natur der Menschen*], mas através de uma maneira particular de relacionamento entre eles” (HONNETH, 1989, p. 564).

Mas se no *Sistema da eticidade* Hegel já reincorpora o conceito de luta por reconhecimento, tal conceito ainda permanece aqui apenas a meio caminho de conferir à intersubjetividade o motor do desenvolvimento moral da sociedade, dado que este texto ainda não se veria de todo desvencilhado do desdobramento de uma eticidade natural e dado também que sua estrutura seria ainda complexificada pela assimilação da teoria das potências de Schelling. Isso de tal maneira que o enovelamento de fatores presente na forma expositiva do *Sistema da eticidade* tornaria a sua decifração um dos maiores desafios para os comentadores hegelianos.

Honneth julga possível, ao menos, discernir uma divisão do texto em três diferentes etapas: a primeira trata de “formas elementares de reconhecimento inter-humano” que, em uma segunda etapa, viriam a ser violadas por “diversas formas de luta”; por fim, a terceira etapa apresentaria “um estado de integração social, concebível como uma relação orgânica de pura eticidade” (2003a, p. 49). Mas, com efeito, a ordem e a passagem dessas etapas deveriam ser remetidas a uma sobreposição de, por um lado, uma lógica de desdobra-

mento da eticidade derivada tanto das potências schellinguianas quanto da ontologia aristotélica e, por outro, pela força da dinâmica própria às relações intersubjetivas de reconhecimento.

Depreende-se logo que a relação entre o conceito de “luta” e o de “reconhecimento” terá neste texto uma articulação *sui generis*: “Hegel”, comenta Honneth, “ainda não emprega aqui seu modelo de luta com a finalidade de explicar teoricamente a passagem entre as diversas etapas distinguidas até então no movimento de reconhecimento; pelo contrário, ele faz com que siga a elas todas uma única etapa de lutas diversas, cujo efeito comum consistirá em interromper de maneira reiterada e conflituosa o processo já constituído de reconhecimento recíproco” (2003a, p. 51). Isto é, a dinâmica da transição das etapas da eticidade passa a ser regida neste texto por uma sequência de violação dos liames de relação comunitária por meio da negatividade de atos particulares, que depois é reintegrada por uma rearticulação dos liames rompidos em um grau acima do desenvolvimento institucional.

Lapidando a exposição com esmero, Honneth julga ser possível já extrair deste texto a diferenciação das três formas básicas de reconhecimento: amor, direito e solidariedade. A ordem dessas formas já responderia à via ascendente que vai das “formas elementares de reconhecimento” até às mais complexas e universais. No entanto, esta diferenciação ainda seria muito rudimentar. Hegel haveria “retirado os conceitos básicos de sua concepção de ‘eticidade’ de um ideário filosófico para o qual era central a referência ontológica a uma ordem natural”, e isso, para Honneth, o impediria de corresponder a exposição à dinâmica própria da relação de reconhecimento entre homens. De modo que Hegel “não pôde”, sentencia, “descrever as relações éticas entre os homens senão como gradações de uma semelhante natureza subjacente”, as “qualidades cognitivas e morais”, cuja tematização seria, no entanto, necessária à explicação de uma dinâmica intersubjetiva, “permaneceram”, prossegue ele, “peculiarmente indeterminadas” (2003a, p. 61).

Na “Filosofia do espírito”, seção que compõe os *Projetos de sistema* de 1803-1804, Honneth argumenta – apoiado em Rolf Peter Horstmann – que Hegel abandona o significado ontológico de natureza responsável pela dinâmica evolutiva da sociedade. Nas palavras de Honneth, “Hegel já não designa mais com ele [o conceito de natureza] a constituição da realidade em seu todo, mas apenas aquele domínio da realidade que é oposto ao espírito como seu outro, ou seja, a natureza pré-humana, a natureza física”. Essa limitação do conceito de natureza diante da esfera da eticidade, em vez de ceder espaço para o desenvolvimento da lógica intersubjetiva do reco-

nhecimento, acaba apenas dando lugar a uma lógica retirada da relação sujeito-objeto cujo desenvolvimento passa a ser apreendido pelas categorias de “espírito” ou de “consciência” (2003a, p. 62). A esfera da eticidade se veria “totalmente livre para determinações e distinções de categoriais derivadas do processo de reflexão do espírito” (2003a, p. 62) e não das relações intersubjetivas entre os homens.

Uma nova dinâmica ditada pela relação do sujeito-objeto que frustra a possibilidade – que na reconstrução de Honneth aparece como uma expectativa – de uma exposição da lógica do prosseguimento do desenvolvimento imanente de uma estrutura de “intersubjetividade prévia da vida humana” (2003a, p. 66) por meio do conceito de reconhecimento. A preeminência do paradigma da relação sujeito-objeto ofuscaria o papel próprio à intersubjetividade na formação do indivíduo, abonando as críticas que conferem à exposição dos esboços de sistema de Iena um caráter monológico (2003a, p. 66). Se desenvolvimentos próprios ao movimento do reconhecimento intersubjetivo ainda são conservados, eles se mostram desde saída confinados ao leito de uma interpretação teórico-filosófica da história vista como um processo de formação do espírito (2003a, p. 71).

Mesmo quando Hegel se esforça por desdobrar a relação entre formação individual e formação social – que seria o grande ganho carreado pelo conceito de luta por reconhecimento como chave do desenvolvimento moral da sociedade – concebendo as esferas da família, da sociedade civil e do Estado, a exposição desse desenvolvimento moral já vai estar sobredeterminada pela *démarché* da consciência natural ao espírito. Daí Honneth acusar Hegel de sacrificar seu ideal de solidariedade ao conferir um caráter necessário e verdadeiro ao estágio fático que diversas dessas esferas se encontravam em sua época: a família apresentada por Hegel seria a família tipicamente burguesa, a sociedade civil seria regida tão somente pelos interesses e carecimentos do indivíduo do liberalismo, o Estado padeceria de uma superinstitucionalização, tal como o Estado da Prússia. Tudo isso impeliria ao diagnóstico de que a linha da experiência estaria em concorrência com a linha sistemática: “a constituição da consciência humana deixa de ser integrada no processo de construção de relações sociais éticas como uma dimensão constitutiva, e, inversamente, as formas de relacionamento social e político dos homens passam a ser somente etapas de transição no processo de formação da consciência humana que produz os três *media* de autoconhecimento do espírito” (2003a, p. 71).

III – DO JOVEM HEGEL A MEAD: A TEORIA DA LUTA POR RECONHECIMENTO FUNDADA EM UM CONCEITO ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICO DE PESSOA

Honneth considera assim que haveria um potencial no pensamento do jovem Hegel sobre o reconhecimento que nunca foi plenamente desenvolvido. Potencial este que permitiria uma nova interpretação do desenvolvimento social que, mesmo sem adotar a perspectiva marxiana do trabalho, embora tentando revelar o que haveria de verdade naquela perspectiva, não abdique da mediação entre teoria e prática. Para tanto, Honneth quer conceber um meio de liberar uma lógica derivada efetivamente e tão somente das relações intersubjetivas de reconhecimento entre os homens. A psicologia social de George Mead seria vista justamente como a “ponte entre a ideia original de Hegel” (2003a, p. 123) e as condições pressupostas para persecução deste intento nas condições e no sentido desejado por Honneth. O grande trunfo de Mead estaria, por sinal, na capacidade de fornecer a partir de uma teoria naturalista baseada na formação da pessoa uma explicação da dinâmica de um estágio do desenvolvimento social a outro sem interferências do desdobramento de uma eticidade natural ou de uma inexplicada força derivada de uma filosofia da consciência que propela a formação do espírito sempre a um grau maior de universalidade e autorreflexão.

A afinidade de propósitos do projeto de Mead com o que de mais fértil haveria naquela ideia apresentada por Hegel em sua juventude residiria no primado conferido por ambos às relações intersubjetivas em detrimento das concepções atomísticas do indivíduo. “Mead”, enaltece Honneth, “inverte a relação do Eu e mundo social e afirma a precedência da percepção do outro sobre o desenvolvimento da autoconsciência” (2003a, p. 131). Seria a partir de uma série de estudos, teoricamente embasados na pragmática norte-americana, sobre a formação da individualidade que Mead apreenderia a necessidade de o sujeito se investir na perspectiva de um parceiro de interação para conseguir superar determinados problemas práticos e avançar no seu desenvolvimento formativo.

Dessa necessidade de se investir na perspectiva do outro para o êxito de uma ação deriva que a formação da consciência de si individual se vincula à capacidade de “suscitar em si o significado que a própria ação individual tem para o outro” (HONNETH, 2003a, p. 130). Isso se tornaria possível, primeiramente, pela “observação de que um sujeito somente dispõe de um saber sobre o significado intersubjetivo de suas ações quando ele está

em condições de desencadear em si próprio a mesma reação que sua manifestação causou, como estímulo, no seu defrontante: do que meu gesto significa para o outro, eu posso me conscientizar ao produzir em mim mesmo, simultaneamente, seu comportamento de resposta” (2003a, p. 129). Ao poder assimilar o efeito de meu próprio comportamento em um outro como objeto para minha consciência seria possível formar uma autoimagem que Mead denomina “Me”.

Cabe frisar que essa “autoimagem firmada no ‘Me’” não se constitui para Mead apenas das “exigências cognitivas de comportamento”, mas deve carregar também “expectativas normativas de seu ambiente social” (HONNETH, 2003a, p. 133). Dito de outro modo, o “Me” “deve incorporar a instância moral da solução intersubjetiva de conflitos” (2003a, p. 133) na medida em que “ao se colocar na perspectiva normativa de seu parceiro de interação, o outro sujeito assume suas referências axiológicas” (2003a, p. 133). Ora, ao ser constituído a partir da assimilação e reflexão sobre as “expectativas normativas de comportamento” dos parceiros de interação, haveria uma correlação entre o aumento dessa assimilação e o desenvolvimento da consciência de si individual.

Mead vai conceber justamente a ideia de “uma generalização gradual do ‘Me’ no curso do desenvolvimento social da criança”, que consistiria em uma ampliação “no círculo de parceiros de ação” tomados como “o quadro de referência de sua autoimagem prática” (HONNETH, p. 134). Esse aumento do “quadro de referência”, responsável pelo desenvolvimento da personalidade do indivíduo, já seria identificável, segundo Mead, na passagem da fase em que a criança se volta para interações marcadas pela incorporação de uma expectativa de comportamento mais direta – a fase dos jogos baseados em uma troca de papéis (*play*); para uma de interações mais complexas em que o êxito de sua performance depende da “sintetização” da expectativa de comportamento de todos os seus companheiros – a fase do “jogo” competitivo (*game*).

Essa passagem expressaria o movimento subjacente ao “processo de socialização em geral” que se empreenderia justamente pela “interiorização de normas de ação, provenientes da generalização das expectativas de comportamento de todos os membros da sociedade” (HONNETH, 2003a, p. 135). Seria este o mesmo procedimento que leva o indivíduo a aprender-se em um contexto de interação social ainda mais amplo. Nesse sentido, o modo de aprendizado de sua função em um jogo seria parelho àquele necessário para orientar sua conduta em meio à comunidade social em que se insere. Com

efeito, esse aprendizado das expectativas sociais de comportamento é o que o permite derivar tanto aquilo que ele poderia exigir legitimamente dos outros, seus direitos, quanto as obrigações que como membro daquela sociedade ele estaria moralmente compelido a cumprir, seus deveres. Do conhecimento e respeito de seus deveres perante a sociedade, o indivíduo derivaria a legitimidade de exigir o respeito aos seus direitos, cujo reconhecimento por parte do restante da sociedade – ou seja, a não violação – seria a condição necessária para seu “autorrespeito” pessoal.

Se, até aqui, Honneth defende um paralelismo bastante acentuado entre o modelo de desenvolvimento pessoal encontrado no jovem Hegel e o apresentado por Mead, ao tratar das condições para a autoestima, ele passa a destacar uma diferença entre os dois. Segundo Mead, a autoestima tem necessidade de um reconhecimento do indivíduo “não apenas como membro de uma coletividade, mas também como sujeito biograficamente individuado” (HONNETH, 2003a, p. 139). Tal sorte de individuação faz Mead conceber, para além do “Me”, um outro vetor responsável pelo processo formativo do indivíduo. Trata-se de uma instância de origem incerta (2003a, p. 140) responsável pelo potencial criativo do sujeito e que está na origem de seus impulsos internos; Mead a denomina “Eu”. No comentário que tece sobre a introdução do novo conceito na arquitetura da teoria meadiana, Honneth afirma que “a par do aspecto do controle normativo do comportamento”, haveria necessidade de uma “consideração das divergências criativas com que reagimos habitualmente às obrigações sociais em nosso agir cotidiano” (2003a, p. 140) para dar conta de uma explicação do processo de formação; é essa função complementar que ficaria a cargo do “Eu”.

Seria por meio da ampliação das linhas vetoriais dada com a introdução do Eu que se derivaria a “força psíquica que torna explicável a sua dinâmica interna” (HONNETH, 2003a, p. 139). Honneth comenta que, para Mead, “a mera interiorização da perspectiva do ‘outro generalizado’ não pode bastar na formação da identidade moral”, uma vez que “o sujeito sentirá em si, reiteradamente, o afluxo de exigências incompatíveis com as normas intersubjetivamente reconhecidas de seu meio social”. Isso o leva a colocar “em dúvida seu próprio ‘Me’”. Ora, seria justamente “esse atrito interno entre ‘Eu’ e ‘Me’” que fornece, aos olhos de Honneth, a chave explicativa, ausente em Hegel, para o conflito responsável pelo “desenvolvimento moral tanto dos indivíduos como das sociedades” (2003a, p. 141).

Se o “Me” pode ser visto como a imagem que obtenho reflexivamente de mim mesmo no campo de minhas relações intersubjetivas, o “Eu” pode ser

visto como aquela instância pré-reflexiva que escapa a esta imagem e a coloca à prova. Daí, ao verificar a dinâmica deste par conceitual no plano da sociedade, Honneth esclarece que o “Me” “consiste na consciência legítima de expectativas sociais” e o Eu, “uma fonte de rebelião contínua contra as formas estabelecidas de reconhecimento” (2002, p. 502). A partir disso, seria possível derivar uma interpretação teórico-filosófica da história calcada em “um vínculo sistemático entre o afluxo ininterrupto do ‘Eu’ e o processo de vida social”. Desse modo, em todas as épocas históricas, a partir dessa fonte do Eu, “acumulam-se novamente antecipações de relações de reconhecimento ampliadas”. Essa reposição reiterada de “pretensões normativas força”, segundo Honneth, “a evolução social em seu todo”, que teria de responder a “uma permanente adaptação ao processo de individuação progressiva” (2003a, p. 144).

Honneth se mostra de fato convencido de que a postulação deste “Eu”, detentor de forças que “impelem reiterada e inovadoramente o movimento do reconhecimento”, seria um aporte conceitual que torna o processo evolutivo “transparente em seus fundamentos motivacionais”: “Porque os sujeitos, sob a pressão de seu ‘Eu’, são compelidos a uma deslimitação contínua das normas incorporadas no ‘outro generalizado’, eles se encontram de certo modo sob a necessidade psíquica de engajar-se por uma ampliação da relação de reconhecimento jurídica” (2003a, p. 145). Ou seja, eles transitam do autorrespeito obtido pelo reconhecimento jurídico para uma autoestima socialmente conquistada.

Ao resumir seu empreendimento teórico presente no *Luta por reconhecimento*, em artigo denominado “The social dynamics of disrespect”, escrito quatro anos depois, Honneth o situa no mesmo quadro de esforços de complementar a teoria da ação comunicativa habermasiana apontada por Thomas McCarthy, qual seja, “conferir ao paradigma comunicativo habermasiano uma formulação mais experimental reconstruindo as pressuposições normativas da interação com a ajuda da etnometodologia” (HONNETH, 1994, p. 70-71). Honneth ainda enxergava as “expectativas do reconhecimento social como pertencendo à estrutura da ação comunicativa” e seu objetivo era ainda o de conceber uma antropologia fundante “que pudesse explicar as pressuposições normativas da interação social”⁸.

8 Confira ainda a timidez com que Honneth se contrapõe a Habermas: “Furthermore, I myself am currently unable to fully justify the claim that the expectation of social recognition belongs to the structure of communicative action, for this would require solving the difficult problem of replacing Habermas’s universal pragmatics with an anthropological

Tanto é assim que, com efeito, ao formular seu conceito de “eticidade formal”, Honneth deposita “a conexão [*Zusammenhang*] existente entre a experiência de reconhecimento e a relação consigo próprio” em uma “estrutura intersubjetiva da identidade pessoal” (2003b, p. 272). Em outras palavras, sua teoria crítica visava desvelar justamente esta “estrutura intersubjetiva” para que os indivíduos se constituíssem como pessoas.

IV – DE MEAD AO HEGEL TARDIO: A TEORIA DA LUTA POR RECONHECIMENTO FUNDADA EM UMA RECONSTRUÇÃO NORMATIVA

Ao procurar em Hegel a chave da resolução dos problemas do marxismo, vimos como, de um lado, Honneth enaltecia o germe contido na teoria do reconhecimento esboçada por Hegel na medida em que apontaria para uma nova teoria da reprodução social e, de outro, censurava que os desenvolvimentos da filosofia hegeliana teriam comprometido o potencial de sua teoria de juventude em prol das exigências sistemáticas derivadas de uma filosofia da consciência. O recurso a George Mead era central com vistas a “preparar o terreno”, afastando as premissas ontológicas e metafísicas que envolviam a teoria hegeliana do reconhecimento, para uma atualização da teoria do reconhecimento que pudesse se articular com uma teoria da pessoa dada por uma antropologia filosófica.

O que procuraremos mostrar, no entanto, é que a guinada no projeto filosófico implicada na chamada “nova avaliação” da filosofia hegeliana ocorre justamente por meio de um afastamento em relação à psicologia social de Mead e a uma aproximação do Hegel pós-*Fenomenologia do espírito*. Esta guinada em sua teoria crítica implica uma troca da “teoria do reconhecimento” presente nos escritos de juventude de Hegel pela teoria do reconhecimento presente em um dos textos mais polêmicos da obra tardia do filósofo idealista, as *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Agora, passa a ser este escrito, e não mais os escritos pré-*Fenomenologia do espírito*, que conteria, para Honneth, a mais interessante para fins de reatualização e a, metodologicamente, mais bem acabada teoria hegeliana do reconhecimento.

conception that can explain the normative presuppositions of social interaction” (1994, p. 72). Depois, compare essa timidez com a maneira como ele se contrapõe ao paradigma distributivo em um texto como “Redes de justiça”.

O livro *Sofrimento de indeterminação* – publicado em 2000, mas que remete a um ciclo de conferências de 1999 – é um dos mais precoces testemunhos dessa guinada de Honneth. Não acreditamos que seja ele, contudo, o melhor texto para verificar a motivação e o mecanismo dessa transformação da teoria crítica honnethiana. Para tanto, o texto-chave seria, antes, o artigo de Honneth denominado “Grounding Recognition”.

Apresentado originalmente no colóquio de Jyväskylä no começo de 2002, esse texto foi concebido por Honneth como uma resposta às críticas endereçadas à sua teoria crítica ao decorrer daquele evento centrado sobre o reconhecimento. Sua primeira publicação ocorreu, em inglês, no dossiê contendo as apresentações do colóquio no quarto volume da revista *Inquiry* do mesmo ano. Posteriormente, esse mesmo texto foi republicado em alemão como posfácio à nova edição do *Kampf um Anerkennung* saída em 2003. Em linhas gerais, Honneth se vale desta oportunidade para passar em revista a sua própria trajetória desde o começo da década de 1990, explicitando a transformação a que estava submetendo a sua teoria do reconhecimento.

Diante das críticas dirigidas à teoria da luta por reconhecimento de 1992 e mesmo à equivocidade que foi sendo verificada no termo “reconhecimento” dado às diferentes maneiras como ele é utilizado por diferentes tradições em diferentes idiomas – como o próprio título do texto indica –, seu objetivo é oferecer um esclarecimento sobre a fundamentação do reconhecimento. Honneth remete as insatisfações que lhe eram endereçadas por diversos críticos quanto à fundamentação do reconhecimento a fragilidades de fato presente em suas formulações da década de 1990, uma vez que o ato de reconhecimento estaria ainda conceitualmente impreciso e desprovido de qualquer justificação normativa. Em grande medida, a raiz desse problema estaria justamente onde Honneth julgara encontrar a sua solução: na psicologia social de Mead.

Ao se debruçar sobre o desenvolvimento de sua própria teoria do reconhecimento, Honneth afirma expressamente “eu me afastei novamente da psicologia social de Mead, pois me vieram dúvidas se suas representações deixavam-se de fato compreender em sentido estrito como uma contribuição a uma teoria do reconhecimento” (2003b, p. 312). Em que se baseariam essas dúvidas? Honneth percebe que o que ele chamava de “reconhecimento em Mead reduzia-se ao ato recíproco de tomada de perspectiva”, o que não permitia que o “tipo de ação” do meu parceiro de interação tivesse o peso requerido por uma relação de reconhecimento recíproco. Haveria mesmo suspeitas de que a teoria de Mead não conseguiria se assentar sobre uma intersubjeti-

vidade autêntica, não tendo abandonado de todo o paradigma monológico, uma vez que “o mecanismo psíquico por meio do qual surgem as normas e as significações em comum parece, antes, se desenvolver independentemente dos comportamentos dados por reações específicas dos dois participantes” (2003b, p. 312). Afora isso, a teoria de Mead não forneceria qualquer critério normativo para que pudesse justificar o reconhecimento moralmente motivado do comportamento daquele com quem interajo.

Ora, sem a consideração efetiva da ação do outro para minha formação, não se pode falar em intersubjetividade a não ser em uma chave muito modesta, insuficiente para evitar as suspeitas de que a psicologia social de Mead seria antes uma expressão da perspectiva monológica do desenvolvimento individual do que uma antecipação da perspectiva intersubjetiva. Honneth chega à conclusão de que o naturalismo de Mead seria “excessivamente forte” para permitir que as etapas vistas por ele como necessárias para a formação integral da personalidade fossem informadas historicamente por práticas morais baseadas em hábitos e costumes socialmente adquiridos.

O afastamento da psicologia social de Mead retira, primeiramente, a própria base normativa sobre a qual se assentava a teoria da luta por reconhecimento de Honneth. Para além disso, a incompatibilidade entre a teoria do reconhecimento com o modelo de tomada recíproca de perspectiva, ab-roga o “Eu”, como instância no sujeito responsável pelos impulsos espontâneos e fonte de rebelião contra “formas estabelecidas de reconhecimento dado que essas não são mais vistas como expectativas internalizadas de comportamento, mas, antes, como formas intersubjetivamente vinculantes de ação”. Isso mostra-se em consonância com a profunda revisão de toda tradição da psicanálise baseada em “conflitos intrapsíquicos” (HONNETH, 2003a, p. 257) ou em nossa “natureza pulsional” (2003a, p. 259) em prol de um paradigma, de saída, intersubjetivo para a formação do sujeito (HONNETH, 2010).

Cabe atentar, no entanto, que Honneth perde, assim, as bases motivacionais que davam explicação à dinâmica do reconhecimento, uma vez que elas derivavam do “atrito interno” do “Eu” e do “Me”. Com este afastamento da teoria de Mead, começa a ruir aquilo que sustentava o conceito de Honneth de eticidade formal. Esta mudança do terreno teórico que serve de fundamento a sua teoria crítica coloca duas tarefas: a) verificar quais são as fontes motivacionais da luta por reconhecimento; b) verificar um critério que faça dessas lutas algo justo para além das fontes motivacionais. Nesse sentido, Honneth busca “mostrar que o conceito [de reconhecimento] possui um teor normativo na medida em que ele designa o comportamento racional, pelo

qual nós podemos reagir frente às propriedades de valor de uma pessoa (ou grupo)”. Essas diferentes posturas ou atitudes, diz Honneth, devem possuir um caráter afirmativo que permita uma identificação daquele que é interpe-lado por elas com as suas próprias peculiaridades. Assim, “o reconhecimento forma o pressuposto intersubjetivo para a capacidade de realizar, autono-mamente, metas próprias de vida”.

O problema principal para Honneth passa a ser então saber de que maneira são derivadas as propriedades valorativas dos indivíduos suscetíveis de reconhecimento. Pois na medida em que, essencialmente, o reconheci-mento consiste no ato de afirmação ou recusa de propriedades de determi-nados indivíduos, tenho de saber como essas propriedades se deixam ser reconhecidas. Entre o modelo de reconhecimento que Honneth denomina “atributivo” e outro que denomina “perceptivo”, ele opta por este último, mas admite o risco de esse modelo recair na premissa de só ser passível de reconhecimento aquela propriedade de um outro que me é dada a perceber imediata e atualmente nele. Risco porque tendo assim a meramente reafir-mar as suas propriedades desde sempre já dadas naquilo habitualmente percebido, sem assimilar a este modelo qualquer potencial de transformação dos padrões de reconhecimentos dados em uma sociedade. Por isso, a in-sistência de Honneth em ressaltar uma mediação valorativa no ato de reco-nhecimento; isto é, a propriedade que vem a ser aceita ou recusada por um parceiro de interação em meio a um ato de reconhecimento é sempre valo-rativa. Ora, o aspecto valorativo quebra o excesso de naturalismo antes presente no paradigma meadiano. As propriedades de valor [*Werteigens-chaften*] “não seriam inalteráveis, objetivas, mas históricas e mutáveis” conforme às alterações na formação de nossas certezas em meio ao solo das práticas cotidianas. Nesse sentido, Honneth vai dizer que “as valorosas propriedades que podemos adequadamente reconhecer em outras pessoas só possuem efetividade em um horizonte de experiência de um determina-do mundo da vida”.

A partir dessas reflexões, Honneth se despede de uma “teoria antropo-lógica da personalidade” de extração naturalista que informaria desde sempre as expectativas de reconhecimento e caminha para uma inter-relação entre história e reconhecimento, alojando no “grau de diferenciação das esferas de reconhecimento [...] a chave para empreender especulações retrospectivas sobre a peculiaridade [*Eigenart*] da ‘natureza’ subjetiva do homem” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 163). Em outras palavras, é a história que deve infor-mar uma natureza – neste caso, segunda – através das esferas de reconheci-

mento que se tornaram valorativamente essenciais para a formação da personalidade moderna. A “conexão” que Honneth irá buscar agora não será mais “entre a experiência de reconhecimento e a relação consigo próprio” dada por uma “estrutura intersubjetiva da identidade pessoal” fundada em uma antropologia filosófico-naturalista, mas entre “as expectativas subjetivas de reconhecimento e os discursos de justificação praticados socialmente”. Tais expectativas se mostrariam agora desde logo “conotadas de sentido social”, pois seu teor seria sempre “influenciado por princípios de reconhecimento ancorados institucionalmente” (2003, p. 171) conforme resultado de um processo histórico.

Ao se colocar a tarefa de trazer à tona essa conexão, a teoria de Honneth vai adotar uma crítica que consiste em explicitar o “pano de fundo” (*background*) implícito em nossos atos de reconhecimento. Mas como esse pano de fundo não pode ser devidamente articulado pelos sujeitos implicados nas relações de reconhecimento, a crítica teria de ser precedida e articulada ao que seria uma “reconstrução”: “antes de serem consideradas padrões de medida implícitos, as normas que provêm o ponto de apoio para a crítica têm de ser, primeiramente, deduzidas interpretativamente, em uma reconstrução do campo semântico das práticas sociais existentes” (HONNETH, 2002, p. 514, e, 2003b, p. 334).

Ora, seria justamente este o procedimento “reconstrutivo” que Honneth teria identificado na estrutura do *Linhas fundamentais da filosofia do direito* de Hegel e que vai convencê-lo da importância desse livro para o debate político contemporâneo. Da mesma forma, como abordado no texto “Grounding recognition”, Honneth nos convida a verificar que “de acordo com o uso que Hegel, em sua filosofia do direito, faz primeiramente do conceito de direito, não devem caber aos indivíduos os direitos universais vigentes, mas àquelas formas de existência sociais que se deixam mostrar como bens sociais básicos no interesse da realização da vontade livre” (2007, p. 66). Entendendo-se “bens sociais básicos” como as garantias universais “das condições intersubjetivas de autorrealização individual” (2007, p. 52)⁹. Desse modo, “os portadores de direitos, dos quais trata a *Filosofia do direito*, são primeiramente esferas e práticas sociais que possuem uma pretensão justificada de reivindicar direitos em face da sociedade como um todo e de

9 Sobre essa concepção, segundo Honneth, “aristotélica” de “bens” como relações intersubjetivas, cf. também Honneth, 2009, p. 354-355.

exigir sua manutenção” (2007, p. 66 e 33); os “membros daquelas sociedades” seriam doravante somente os “destinatários [Adressaten]” dos direitos portados por essas esferas.

Diferentemente do “construtivismo” de extração kantiana que a partir da postulação de uma “situação original” ou uma situação de deliberação “cuja condições [...] nos devem permitir chegar a conclusões justificadas” (HONNETH, 2009, p. 350), o procedimento hegeliano em sua *Filosofia do direito* deveria ser “interpretado primeiramente com a ajuda do conceito de ‘reconstrução normativa’: as relações modernas da vida foram reconstruídas de um modo normativo com o fio condutor dos critérios até aqui desenvolvidos, de modo que nestes se revelam aqueles padrões de interação que podem valer como condições imprescindíveis de realização da liberdade individual de todos os membros da sociedade” (HONNETH, 2007, p. 116).

Pois além da identificação daquelas “esferas de ação intersubjetivas”, caberia também a indicação do lugar legítimo que cada uma dessas esferas deve ocupar em uma ordem social. Este espaço em que as esferas estariam organizadas de modo legítimo funcionaria com vistas a desativar oposições como aquelas entre “moralidade e eticidade” ou “eticidade e direito” ou “direito e interesse do Estado” e reforçar a sua necessária complementação.

Hegel realmente perseguiria “o propósito refinado” de buscar uma “colocação adequada” [*richtige Platzierung*] das esferas que se mostram “como componentes necessários das relações institucionais da liberdade comunicativa” no todo da sociedade. O estratagema hegeliano para essa tarefa passa, segundo Honneth, por uma argumentação negativa, na medida em que tenta circunscrever o lugar adequado, o direito específico, de cada um dos modelos de liberdade criticando os seus excessos ao apontar os danos sociais a eles vinculados. A ideia é que haveria uma normatividade latente na efetividade social que, quando tem seus preceitos afrontados, responde com rejeições patológicas que se valem de indicadores empíricos de que os limites do âmbito legítimo de certas práticas sociais foram transgredidos.

Depreendem-se da exposição desse procedimento de aferição da legitimidade do lugar e âmbito de cada modelo de liberdade as suas afinidades com um diagnóstico de época. Uma afinidade que, segundo Honneth, torna-se clara a partir de uma leitura atenta às inúmeras referências estabelecidas por Hegel na *Filosofia do direito* às patologias sociais de seu tempo expressas na autocompreensão dos indivíduos. Ao juízo de Honneth, em vários momentos de seu texto, Hegel entremearia “referências a situações e fenômenos patoló-

gicos que podem valer como indicadores de uma transgressão das esferas” de reconhecimento; “os conceitos com os quais ele procura caracterizar tais patologias sociais são expressões do diagnóstico de época, tais como solidão, vacuidade ou abatimento”.

É a apreensão dessa metodologia regendo a estrutura da *Filosofia do direito* de Hegel que Honneth denomina “reconstrução normativa” que vai convencê-lo da superioridade desse livro para o desenvolvimento de uma teoria do reconhecimento e, ao mesmo tempo, do seu interesse para o debate político contemporâneo. É a explicitação do *método* de uma “reconstrução normativa” que está baseada naquilo que Honneth denomina “atualização indireta” da *Filosofia do direito*¹⁰.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DERANTY, J. (2009). *Beyond Communication: A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Leiden: Brill.

FRASER, N.; HONNETH, A. (2003). *Umverteilung oder Anerkennung?* Frankfurt: Suhrkamp.

GIANNOTTI, A. (2008). “Sofrimento de indeterminação” (resenha). *Novos Estudos Cebrap*, v. 80.

HABERMAS, J. (2004). “Caminhos para a destranscendentalização: de Kant a Hegel, e de volta”. In: Habermas, J. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. Edições Loyola.

HEGEL, G.W. (1986). *Jenaer Systementwürfe I: Das System der spekulativen Philosophie*, neu hrsg. Klaus Düsing und Heiz Kimmerle. Hamburg: Meiner.

_____. (1987). *Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, neu hrsg. Rolf-Peter Horstmann, Hamburg: Meiner.

_____. (1999). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Hamburg: Meiner.

_____. (2002). *System der Sittlichkeit*. Hrsg. von Horst D. Brandt. Hamburg: Meiner.

10 Senão, compare: “O objetivo desse modo de proceder indireto deve ser demonstrar a atualidade da filosofia do direito hegeliana ao indicar que esta, como projeto de uma teoria normativa, tem de ser concebida em relação àquelas esferas de reconhecimento recíproco cuja manutenção é constitutiva para a identidade moral de sociedades modernas” (p. 51).

HONNETH, A. (1989). *Moralische Entwicklung und sozialer Kampf. Sozialphilosophische Lehren aus dem Frühwerk Hegels*. In: HONNETH, A.; C. OFFE, C.; McCARTHY, T.; WELLMER, A. (orgs.). *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*. Frankfurt.

_____. (1990). *Integrität und Missachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung*. *Merkur*, n. 510.

_____. (1995). *The Fragmented World of the Social*. New York: State University of New York Press.

_____. (2001). *Leiden an Unbestimmtheit: eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam.

_____. (2002). *Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions*. *Inquiry*, n. 45.

_____. (2003a). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34.

_____. (2003b). *Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt: Suhrkamp.

_____. (2007). *Sofrimento por indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública.

_____. (2008). *A irretrocedibilidade do processo: a determinação kantiana da relação entre moral e história*. In: M. KEINERT, e outros (orgs.). *Tensões e passagens: filosofia crítica e modernidade*. São Paulo: Ed. Singular.

_____. (2009). *A textura da justiça*. Trad. Emil Sobottka e Joana Ripoll. *Revista Civitas*, Porto Alegre, v. 9, n. 3.

_____. (2010). *Das Ich im Wir*. Frankfurt: Suhrkamp.

LIMA, E. (2006). *Direito e intersubjetividade: eticidade em Hegel e o conceito Fichteano de reconhecimento*. Tese, Unicamp.

MÜLLER, M. "Apresentação: um Roteiro de Leitura da *Introdução*". In: HEGEL, G. W. *Introdução à Filosofia do Direito*. (trad., notas, apresent. Marcos Lutz Müller) Campinas: Unicamp, 2005.

RIEDEL, M. (1982). *Zwischen Tradition und Revolution: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Klett-Cotta.

SIEP, L. (1974). *Der Kampf um Anerkennung: Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften*. *Hegel-Studien*, 9.

_____. (1997). Die Bewegung der Anerkennung in der Phänomenologie des Geistes. In: SIEP, L. (hrsg.). *G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Akademie Verlag.

ZURN, C. (2000). Anthropology and normativity: a critique of Axel's Honneth "formal conception of ethical life". *Philosophy and Social Criticism*, London, v. 26, n. 1, p. 115-124.

Normatividade e a dialética de individualização e socialização

Hegel, Habermas e Honneth

ERICK CALHEIROS DE LIMA

INTRODUÇÃO

A noção de reconhecimento (*Anerkennung*), proveniente da intensa e profícua apropriação crítica de Fichte operada por Hegel, é, sem dúvida, uma das mais ricas e instigantes noções nos esforços atuais no âmbito da filosofia social, da filosofia política e da teoria das ciências humanas. É possível organizar, com alguma complacência teórica, promissoras propostas investigativas nos âmbitos indicados como diversas linhas de fuga passíveis de serem caracterizadas, a partir da noção de reconhecimento, como resgate de temas e inspirações presentes na filosofia social e política de Hegel. Talvez justamente por isso, a noção de reconhecimento seja capaz de conferir, a partir de seu potencial normativo e teórico-social, sistematicidade à consideração de algumas orientações teóricas no discurso filosófico contemporâneo. De fato, desde seu entrelaçamento com as noções de liberdade e eticidade na obra de Hegel, ainda nos escritos de juventude, o conceito de reconhecimento chegou, com Honneth, a determinar os rumos das discussões hodiernas em teorias contemporâneas da justiça. Mais do que isso, desde a retomada por Hegel da discussão fichteana acerca da teoria da mediação intersubjetivista da consciência (LIMA, 2006, p. 67), Habermas tornou o vínculo entre a eticidade e o reconhecimento pertinente não só para sua teoria da normatividade discursivamente resgatável (HABERMAS, 1989, p. 24), mas também para a reconstrução de determinados nexos metodológicos das ciências humanas, sobretudo como contribuição aquilo que permite o engate entre a pragmática formal e uma teoria materialista da sociedade (HABERMAS, 2004, p. 94-95), a saber: uma noção de mundo da vida estruturado linguisticamente, sustentáculo da peculiar relação entre a pragmática universal e a teoria da ação comunicativa

e, por conseguinte, do engate da racionalidade procedimental nos processos de socialização e individualização que tecem o mundo da vida pós-tradicional.

I – REPENSANDO A CRÍTICA A PARTIR DE HEGEL: O SOFRIMENTO SOCIAL

Bernstein abre sua interessante monografia sobre Habermas dizendo que, embora ele seja “considerado, de forma compreensível, como porta-voz de uma forma do pensamento moral kantiano”, esta leitura “realmente abstrai do impulso filosófico orientando a guinada linguística e comunicacional de Habermas. Ao longo de toda a sua carreira, Habermas tem considerado a teoria hegeliana do reconhecimento como uma continuação da teoria moral de Kant em termos intersubjetivos” (1995, p. 1). Não é difícil encontrar, mesmo nos primeiros escritos de Habermas, corroborações diretas para esta tese geral¹. Na verdade, a orientação hegeliana permanece marcante mesmo nos anos 1980, depois do estabelecimento, com a *Teoria do agir comunicativo*, das feições mais definitivas de seu pensamento. Por exemplo, ele ancora sua apreciação da crítica da modernidade cultural² numa inspiração hegeliana: para fazer frente às aporias da “filosofia reflexiva da subjetividade” (HEGEL, 1970, 2, p. 286) a ideia de uma racionalidade entretecida nos recursos intersubjetivos

-
- 1 Para Habermas, Kant pressuporia a autonomia individual como dado, isto é, “o caso limite de uma preestabelecida coordenação dos sujeitos agentes”, o que significa que “exclui o agir ético (*sittliches Handeln*) justamente do âmbito da moralidade”; pois “a sincronização prévia dos agentes no quadro de uma intersubjetividade não rompida (*bruchlos*) proscreve do âmbito da teoria dos costumes (*Sittenlehre*) o problema da eticidade (*Sittlichkeit*)”. Desta maneira, “a interação se dissolve ... em ações de sujeitos solitários e autossuficientes, dos quais cada qual tem de agir como se fosse a única consciência que existe; entretanto, pode ter, ao mesmo tempo, a certeza (*Gewißheit*) de que todas as suas ações sob as leis morais se coadunam necessariamente com as ações morais de todos os outros possíveis sujeitos. ... A relação positiva da vontade com a vontade do outro é subtraída à possível comunicação e substituída por uma concordância transcendentalmente necessária de atividades teleológicas (*Zwecktätigkeiten*) sob leis abstratamente universais” (HABERMAS, 1974, p. 194-195).
 - 2 Tal intuição, que permite a visualização do pós-estruturalismo num processo de reflexão crítica acerca da modernidade que foi desencadeado por Hegel, permanece com plena força até mais recentemente. “Não duvido, de modo algum, da influência saudável do pós-modernismo sobre os debates atuais. A crítica de uma razão que submete o todo da história a uma teleologia é tão convincente como a crítica à pretensão risível de preparar um fim para todas as alienações sociais. O acento na fragmentação, na cisão e na marginalização, na alteridade, na diferença e no não idêntico, bem como o olhar sobre particularidades do local e dos indivíduos renovam motivos da primeira teoria crítica, sobretudo de Benjamin. Na medida em que reforçam a resistência contra as forças do universal abstrato e a uniformização, eles também retomam motivos de Hegel” (HABERMAS, 2001, p.186).

de uma forma de vida, tal como sugerida pelo jovem Hegel nas discussões acerca da “causalidade do destino” (1970 1, p. 273 e s.), tema que se aproxima também das expectativas teóricas de Adorno desde a *Dialética do esclarecimento* (BERNSTEIN, 2006, p. 19-50). Bernstein dedica uma sólida análise à apropriação por Habermas do tema hegeliano (BERNSTEIN, 1995, p. 159-194), bem como à localização de Habermas com respeito a Hegel e Adorno (BERNSTEIN, 1995, p. 136-159). Se observarmos o célebre Capítulo IV da *Teoria do agir comunicativo*, a “justificativa” para a adoção de um novo modelo de crítica, capaz de não sucumbir às aporias da crítica da razão instrumental, acaba por soar, com certa liberdade interpretativa, como disputa em torno de um “Hegel viável”.

Habermas reconstrói, em termos de uma “autossuperação dialético-negativa do pensamento filosófico” (2012, p. 630), a trajetória de Adorno desde a apropriação de motivos do alegórico benjaminiano, com o qual esperava despertar o cifrado e enrijecido, até a “aporética do conceito de não idêntico” (2012, p. 662), na qual a rememoração da natureza se coloca em forte e patente proximidade com a noção heideggeriana de reminiscência do ser (2012, p. 660-603). A situação teórica da crítica da razão instrumental é, segundo Habermas, uma *contradição performativa* (2002, p. 170): a absolutização da racionalidade instrumental acaba por “demolir a barreira entre validade e poder. ... A razão, enquanto razão instrumental, assimilou-se ao poder e renunciou, desse modo, à sua força crítica – este é o *último* desvelamento de uma crítica da ideologia aplicada a si mesma” (2001, p. 170). Assim, com o desenvolvimento teórico do “conceito paradoxal da não identidade” (2002, p. 184), Adorno aguça o estanque e “desenfreado ceticismo perante a razão” (2002, p. 185) e, com isso, o déficit nos “fundamentos normativos da teoria crítica da sociedade” (2002, p. 185).

Na *Teoria da ação comunicativa*, a incapacidade, diagnosticada no projeto de “crítica da razão instrumental”, para responder pelos fundamentos normativos da crítica social se revela, em primeiro lugar, na forma da própria crítica imanente que Adorno faz a Hegel. Por um lado, “segundo os próprios conceitos de Hegel, a conciliação dialética do geral e do particular continua sendo metafísica porque essa conciliação não concede pleno direito ao que, no particular, é não idêntico” (2012, p. 643). Entretanto, diante do forte nivelamento a que é conduzida a *dialética do esclarecimento* em sua tematização do nexos especificamente ocidental entre racionalidade e dominação, Habermas detecta, como condição para o olhar catastrófico, a estrutura dialética da relação desfigurada entre espírito e natureza: “Só pode falar de desfiguração na

medida em que concebe em segredo a relação original entre espírito e natureza como se a ideia da verdade se ligasse a uma conciliação universal” (2012, p. 655).

O problema é que tal conceito de verdade, que se deixa “interpretar sob o mote da conciliação universal, de uma emancipação do homem por meio da ressurreição da natureza” (2012, p. 657), teria de se apoiar para obter sua explicitação categorial, numa racionalidade prévia, na qual a própria reificação deixasse escritas suas marcas. Sem dispor desta ideia, os autores “convocam ... a mimese, uma faculdade sobre a qual eles mesmos, submetidos aos infortúnios da razão instrumental, só podem falar como se diante de um fragmento da natureza ainda ignoto” (2012, p. 658) e na qual “a natureza instrumentalizada proclama seu lamento tácito” (2012, p. 658). Mesmo que não tentem verter o inefável dialeticamente em termos de uma unidade da unidade e da diferença, tal como Hegel e sua doutrina da “sentença especulativa” (HEGEL, 1970, 3, p. 57), a crítica da razão instrumental se revela não possuidora de um “instrumental conceitual” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 50)³ adequado à tematização do elemento que em seu diagnóstico aparece como oprimido. “Ora, o universo conceitual da razão instrumental [não] foi criado

-
- 3 “A dialética revela ... toda imagem como uma forma de escrita” (ADORNO e HORKHEIMER, 1988, p. 36). A linguagem em sua significação dialética, capaz da tensão entre o idêntico e o não idêntico, é a “visualização conceitual” do fundo opaco das coisas, resgata a sacralidade e a divindade da natureza, mas não ao modo impotente pelo qual o faz a magia mimética, a qual, diante do estranho e ameaçador, profere o grito de terror sedimentado como o nome da coisa, estabelecendo, no limite, as condições do positivismo: o nominalismo e o atomismo. “Através da divindade, a linguagem passa da tautologia à linguagem. O conceito, que se costuma definir como a unidade característica do que está nele subsumido, já era desde o início o produto do pensamento dialético, no qual cada coisa só é o que ela é tornando-se aquilo que ela não é” (1988, p. 29). Para que se possa produzir, a partir de uma racionalidade reificada, o acesso conceitual ao não conceitual, à natureza inconciliada, impensada e esquecida de si mesma, faz-se necessário um novo conceito de conceito. É conduzindo ao resquício ainda não subsumido ao conceito identificador que o esclarecimento permite que se mantenha, no processo de sua autorreflexão, a esperança e a utopia. “O esclarecimento é mais que esclarecimento: natureza que se torna perceptível em sua alienação. No autoconhecimento do espírito como natureza em desunião consigo mesma, a natureza se chama a si mesma como antigamente ... como algo de cego, mutilado” (1988, p. 50). Através do processo radical de autorreflexão, o esclarecimento se torna conceito que flerta com o indizível, conceito que empresta voz não à natureza originária e imaculada do “mana”, mas à natureza reprimida, impensada, não dita e mutilada. Esta proeza do flerte com o inefável, pelo qual Adorno retoma temas do Hegel de Frankfurt, depende da flexibilidade dialética do conceito. “Pois ele não é somente, enquanto ciência, um instrumento que serve para distanciar os homens da natureza, mas é também, enquanto tomada de consciência do próprio pensamento ... um instrumento que permite medir a distância perpetuadora da injustiça” (1988, p. 50).

... para dizer a uma natureza objetivada o que de mal se faz a ela. A razão instrumental ... não coloca à disposição instrumentos explicativos que possam esclarecer o que significa afinal a instrumentalização de relações sociais e intrapsíquicas *sob a perspectiva de contextos vitais violados e deformados*. ... Assim, a evocação da solidariedade social pode apenas indicar *que* a instrumentalização da sociedade e seus integrantes destrói algo; mas ela não pode apontar de maneira explícita *em que* consiste esta destruição” (HABERMAS, 2012, p. 671).

Faz-se necessário tematizar explicitamente “a integridade do que é destruído pela razão instrumental” (HABERMAS, 2012, p. 671). Mas isso somente é possível, pensa Habermas, se nas próprias “realizações miméticas ... se libera o núcleo racional em favor de uma filosofia da linguagem, entendimento intersubjetivo ou comunicação” (2012, p. 672). Nestes termos, revela-se, como própria condição da mimese enquanto sugestão acerca de um contexto vital violado, a ideia normativa de uma “intersubjetividade incólume” (2012, p. 672), de uma “intersubjetividade sem violência” (2012, p. 672). “As estruturas de uma razão, a que Adorno apenas alude, só estarão acessíveis à análise quando as ideias de conciliação e liberdade puderem ser decifradas como códigos de uma forma utópica de intersubjetividade (seja ela qual for) que possibilite tanto um entendimento entre os indivíduos no trato entre si, sem coerções, quanto a identidade de um indivíduo apto a manter entendimento consigo mesmo, também sem coerções – socialização sem repressão” (2012, p. 674).

Habermas pensa esta subordinação do “aspecto parcial cognitivo-instrumental a uma *racionalidade comunicativa* mais abrangente” (2012, p. 672) a partir da inspiração contida na “causalidade do destino”. O destino propicia uma reconciliação do “criminoso” com a comunidade ao fazer com que o indivíduo “sinta” seu delito como lesão da vida contra si mesma. “O ato do criminoso não é, considerado desta maneira, nenhum fragmento. A ação que vem da vida, do todo, apresenta também o todo. O crime, que é a transgressão de uma lei, é somente um fragmento, pois fora dela está já a lei, a qual não pertence a ela. O crime, o qual provém da vida, expõe este todo, mas [o expõe] partido, e as partes hostis podem novamente integrar-se em um todo” (HEGEL, 1970, 1, p. 345). Nesta versão juvenil, prenhe de potenciais filosófico-políticos e teórico-sociais, da compreensão da sociedade moderna como “sistema da eticidade perdida nos seus extremos” (HEGEL, 1970, 7, p. 339) e que ainda levará o Hegel maduro a explicitar os nexos reconstitutivos de uma intersubjetividade não excludente como condição para a passagem ao Estado (1970, 7, p. 348), a condição “subje-

tiva” de possibilidade do retorno da vida a partir da cisão é a percepção pelo transgressor de seu ato como seu isolamento do todo vital, como destruição da unidade da vida, o que se fundamenta na sua defrontação com a vida que, através de seu próprio ato, se tornou hostil, isto é, com o destino; pois nesta consciência de si mesmo como inimigo (1970, 7, p. 346), consciência da ruptura dos laços vivos com a comunidade, da totalidade que se tornou hostil, está já contida a ideia de um impulso ao restabelecimento da unidade. Para Hegel, a “pena” se transforma em “consciência ética”, isto é, na tomada de consciência pelo indivíduo da preexistência, do caráter originário dos vínculos éticos lesados por seus atos e, por conseguinte, do estado atualmente fragmentado dos mesmos. Apenas esta radicalização da “pena” como “consciência ética”, o reconhecimento reflexivo pelo(s) indivíduo(s) de sua pertença originária a laços de reciprocidade e a um mundo constituído por expectativas mútuas de comportamento, apenas o reconhecimento do “crime” e da “individualização” como abstração da eticidade que a embasa, constitui a condição de possibilidade da *Versöhnung*, ou seja, da reparação, da reposição da intersubjetividade originária destruída pelo conflito.

O significado mais abrangente do problema da “causalidade do destino”⁴ reside, portanto, em que a “individualização” é pensada como realidade derivada, como algo que pressupõe um todo ético marcado pela reciprocidade do reconhecimento e da satisfação dos interesses privados. Nestes termos, um ato individual que põe em xeque a integridade da vida ética representa, na verdade, sua suspensão momentânea, seu autoestranhamento, a neutralização forçada de sua validade prévia e originária. “A dinâmica do destino resulta antes da perturbação das condições de simetria e das relações recíprocas de reconhecimento de um contexto de vida constituído *intersubjetivamente*, do qual uma parte se isolou, alienando de si todas as outras partes da vida em comum” (HABERMAS, 2002, p. 43). A equação, estabelecida por Hegel em *Espírito do cristianismo e seu destino*, entre a luta como processo de “individualização” e a causalidade do destino como percepção de uma “socialização originária”, pode ser tomada enquanto antecipação de uma profícua teoria da

4 Para Habermas, a “causalidade do destino”, a força de restabelecimento de uma relação ética desencadeada pela complementaridade da comunicação não coagida e da satisfação recíproca de interesses, é o exemplo originário da “dialética da relação ética”, da *Kampf um Anerkennung*. Habermas a interpreta como experiência, “na relação dialógica do conhecer-se-no-outro, do fundamento comum de sua existência” (1974, p. 791-792).

modernização⁵. “A “reflexão” abandonada a si mesma deixa as totalidades orgânicas desunidas ruírem nas suas partes isoladas. Ela desfaz as relações intersubjetivas transformando-as em consequências da ação, observada reciprocamente, de atores que decidem conforme fins racionais, de tal modo que os indivíduos isolados são cortados das raízes das suas procedências comuns” (HABERMAS, 2001, p. 174). O escopo geral de uma teoria da modernização ressurgem aqui aferível em termos da tessitura simbolicamente mediada da intersubjetividade social. Se, como quer Adorno, o processo de racionalização corresponde à gradual separação entre o signo convencional e o conteúdo semântico, à introdução na linguagem, enquanto meio de reprodução cultural, da diferenciação entre o signo e a imagem (ADORNO e HORKHEIMER, 1988, p. 30 e s.), eis por que a revisão conceitual seja algo que o mundo esclarecido pode suportar sem imediata ruptura e que ele próprio, na verdade, do ponto de vista da objetivação e do incremento nas forças produtivas⁶,

-
- 5 Fischbach atribui a Hegel a conexão da teoria do reconhecimento enquanto “teoria das condições intersubjetivas transcendentais da subjetividade”, elaborada por Fichte, com a perspectiva da “luta por reconhecimento”, isto é, da perspectiva da consecução deste reconhecimento a partir de árduo embate no plano de ação dos indivíduos. Habermas e Honneth reproduziriam este embate num registro “pós-metafísico” de discussão (FISCHBACH, 1999, p. 123). A “pragmática linguística universal” investigaria as normas imanentes da atividade comunicacional orientada ao entendimento mútuo. Para Honneth, embora seja a normatividade imanente do agir comunicacional que funda a possibilidade de se adotar um ponto de vista crítico sobre o que cria empecilhos à plena efetivação da interação, somente a perspectiva do “não reconhecimento” e do “desrespeito” embasa o ponto de vista da crítica social, a autocompreensão dos sujeitos como parceiros na interação linguisticamente mediada. Eis por que o modelo de Hegel passa a servir, como conexão do desenvolvimento conflituoso dos níveis socioinstitucionais de intersubjetividade com a experiência moral da não efetivação do teor normativo do interagir social, com a “dinâmica social do desrespeito (*Missachtung*)”, enquanto reorientação da “teoria crítica” (HONNETH, 2000). Contudo, na interpretação fornecida por Habermas para a discussão sobre a “causalidade do destino” mostra-se que a virada linguística na teoria crítica vem inspirada por uma experiência da negatividade da cisão na eticidade.
- 6 Em *Verdade e Justificação*, reconhecendo, frente a Heidegger e Wittgenstein, a contribuição de Frege (HABERMAS, 1999, p. 77) ao sentido específico que a “virada linguística” adquire com a pragmática formal, frente às propostas hermenêutica e analítica, Habermas passa a caracterizar a noção de linguagem desenvolvida pela abordagem pragmático-formal como embasada no conceito de entendimento mútuo, acionado no discurso entre interlocutores que levantam pretensões de validade criticáveis para seus proferimentos. No que concerne à ideia do resgate cognitivo das pretensões de validade, Habermas está sustentando, de maneira inspirada em Frege, a tese de relativa independência da função cognitiva da linguagem em relação à função de abertura do mundo, notadamente no âmbito dos processos societários de aprendizado e na esfera cognitiva em sentido estrito, isto é, no sentido do domínio sobre a realidade exterior (HABERMAS, 1999, p. 94). Precisamente devido a esta concepção linguística uma teoria do agir comunicativo pode se conectar a uma teoria

acaba por reivindicar (HABERMAS, 2001, p. 164): a racionalização se inscreve na tessitura intersubjetiva das formas de vida.

Se a crítica da modernidade sucumbe, em geral, à armadilha não dialética de que o travamento se deve à confusão ineludível entre gênese e validade, contraditoriamente ligada à expectativa por um desmascaramento instantâneo sem a promissória de uma dimensão enfática de validade, Habermas recupera tendências da dialética anteriores à aporética da crítica totalizante: o entrelaçamento entre o contexto de sentido e o contexto factual, entre a validade e a gênese. “[E]las precisam ser separadas pelo pensamento que faz a *mediação* da maneira procedural, o que significa: sempre de novo. Na argumentação, crítica e teoria, esclarecimento e fundamentação *se entrelaçam* continuamente, mesmo quando os participantes do discurso *têm de assumir* que, sob os inevitáveis pressupostos de comunicação do discurso argumentativo, somente tem vez a coação não coercitiva do melhor argumento. Mas sabem, ou poderiam saber, que também esta idealização só é necessária uma vez que as convicções se formam e se mantêm em um *medium* que não é ‘puro’” (HABERMAS, 2001, p. 185-186). Sendo assim, poderíamos dizer, aproveitando a interpretação por Habermas da dinâmica crítica da sociedade capitalista como desencadeada, em Hegel e Marx, pela “dialética entre sistema e eticidade” (HABERMAS, 2012, p. 592), que Habermas procura preservar o potencial crítico pela reconstrução da normatividade, suscitada pelas rupturas do tecido simbólico, na perspectiva dos participantes dos jogos de linguagem pelos quais se reproduz um mundo da vida em processo de modernização. Gostaria de mostrar no que se segue que as propostas defendidas por Habermas e Honneth para uma conexão entre teoria da justiça e teoria social representam variações de sua herança hegeliana, sobretudo no que diz respeito à conexão entre a crítica e a experiência da cisão e do sofrimento.

materialista da sociedade. Tal teoria da sociedade se despede de uma depreciação indiscriminada da modernidade, defendida por uma crítica totalizante da razão, na medida em que também faz justiça ao sentido autônomo socioevolucionário dos processos de aprendizagem intramundanos, alcançando uma apreciação diferenciada da modernização social e cultural (idem, p. 94-95).

II – A QUESTÃO DA INTERSUBJETIVIDADE EM HEGEL: A CONEXÃO ENTRE TEORIA SOCIAL E TEORIA DA JUSTIÇA

Desde os anos 1960, a concepção hegeliana da mediação intersubjetiva da liberdade positiva (HEGEL, 1970, 4, p. 118) tem sido desenvolvida em seus potenciais para uma filosofia prática normativa e para uma teoria social crítica e emancipatória⁷, chegando mesmo, numa fusão *Gerechtigkeitstheorie* e *Zeitdiagnose*⁸, não só a uma “reatualização” no âmbito de uma teoria da justiça, mas também a uma alternativa normativista para a crítica social (HONNETH, 2007), embasada na “revitalização” da dimensão enfática de validade. “A tese de que as patologias sociais devem ser entendidas como resultado de uma racionalidade deficiente é uma dívida da filosofia política, em última instância, a Hegel” (HONNETH, 2006, p. 339).

A ênfase na imbricação dos processos que originam a consciência singular e a universal, que conduz a uma consideração da teoria da justiça a partir dos processos mediadores de reconhecimento, traz, em relação a uma abordagem mais individualista e abstrata, a vantagem de levar em conta estruturas sociais vinculadas à socialização e à formação da personalidade. No registro da crítica à *teoria do contrato social*, formula-se a objeção de inobservância dos processos sociais que constituem, contíguas às instituições, as

7 “O que torna a teoria do reconhecimento de Hegel interessante para a filosofia *prática* são sobretudo duas coisas: primeiramente, a ampliação do reconhecimento jurídico do respeito recíproco à liberdade da pessoa a formas ‘solidárias’ de consentimento ao bem-estar e à ‘identidade’ pessoal do outro. Em segundo lugar, a ideia de um modelo integrado de consentimento (*Zustimmung*), limitação e do deixar-livre (*Freigabe*). Se Hegel torna este ‘movimento’ o fio condutor de sua apresentação sistemática das formas de comportamento, construtos sociais (família, profissões e estado) e instituições (direito, administração e poderes públicos), então ele põe com isso, à disposição da filosofia prática – tanto sistemática quanto ‘concreta’ –, um princípio talvez ainda hoje proveitoso” (SIEP, 1998, p. 27).

8 Honneth procura mostrar como a intersubjetividade latente no conceito hegeliano de eticidade – que segundo ele teria, num misto de *Zeitdiagnose* e *Gerechtigkeitstheorie*, um papel eminentemente terapêutico em relação às concepções essencialmente modernas da liberdade, mas unilaterais e monológicas, típicas das esferas da pessoa jurídica e do sujeito autônomo, do direito e da moral – pode, por meio da recuperação das relações de reconhecimento recíproco, representar ainda um rico filão para a atual filosofia política, mesmo para autores cuja teoria da justiça tenha sido cunhada pelo modelo kantiano do princípio universalista e formal da moral, como Habermas e Rawls. O objetivo desta reconstrução da teoria da eticidade é demonstrá-la “como projeto de uma teoria normativa daquelas esferas de reconhecimento recíproco, cuja manutenção (*Aufrechterhaltung*) é constitutiva para a identidade moral de sociedades modernas” (HONNETH, 2007).

capacidades subjetivas ligadas à livre “agência”, pressuposta pelo próprio contratualismo. Neste sentido, o movimento de reconhecimento fornece a conexão fundamental entre universal e singular, a ser efetivada pelas instituições e práticas da eticidade (PATTEN, 1999, p. 104). Segundo Hegel, a consciência universal, na qual os singulares reaparecem numa união amalgamada pelo conhecimento afirmativo e recíproco de si no outro, constitui “a forma da consciência da substância de toda espiritualidade essencial (*die Form des Bewusstseins der Substanz jeder wesentlichen Geistigkeit*), da família, da pátria, do Estado, assim como de todas as virtudes, do amor, da amizade, da bravura, da honra, da glória” (1995, § 436). Para Hegel, o resultado do processo de reconhecimento recíproco é este “*aparecer do substancial*” (*Erscheinen des Substantiellen*), o “vir a ser fenômeno” do elemento “espiritual” no seu ser-aí. Na fórmula que designa o “verdadeiro conceito de consciência-de-si”, “o eu que é um nós, e o nós que é eu”, o qual marca o surgimento fenomenológico do espírito, trata-se do “âmbito do normativo, enquanto produzido pelos processos de reconhecimento mútuo” (BRANDON, 2002, p. 222). Ao conceber a liberdade positiva enquanto concretizada pelo ser-reconhecido, e não simplesmente como autodeterminação da vontade individual, Hegel está, na verdade, honrando uma intuição de juventude⁹ e, ao mesmo tempo, introduzindo a forma da base institucional, ou seja, o modo consciente, reflexivo, potencialmente moderno que tem de servir como sua mediação adequada: “A liberdade, configurada em efetividade de um mundo, recebe a *forma da necessidade*, cuja conexão substancial é o sistema das determinações da liberdade, e cuja conexão fenomênica é como poder (*Macht*), o *ser-reconhecido*, isto é, seu vigorar na consciência” (HEGEL, 1970, 8, p. 302). Tal resultado é da mais alta importância, principalmente se tivermos em vista o alcance da crítica hegeliana às concepções limitadas da liberdade individual através do conceito de vontade livre em-si-e-para-si (HEGEL, 1970, 7, p. 21; HONNETH, 2007, p. 77 e s.).

É uma ideia bastante disseminada a de que Hegel tenha, no que concerne ao papel da noção de intersubjetividade para sua filosofia social e política, retrocedido na obra de maturidade em relação aos textos de juventude. Em geral, considera-se que Hegel tenha sacrificado aquilo que em seus textos de juventude excedia o escopo da filosofia moderna da subjetividade à exposição

9 “A mais elevada comunidade é a mais elevada liberdade, tanto segundo o poder quanto segundo a execução” (HEGEL, 1970, 2, p. 82).

sistemática da eticidade e à autorreflexividade do espírito. Coube a Habermas¹⁰ – tencionando aplacar, pela recuperação da pertinência das relações intersubjetivas e da mediação linguística como elementos irreduzíveis do “espírito”, a tendência marxiana à “absolutização” do processo de reprodução material como elemento sociodeterminante –, o mérito de ter sublinhado, em primeiro lugar, este encaminhamento, bem como a original *conexão entre teoria social e teoria da justiça*.

De todo modo, Hegel faz da intersubjetividade, de fato, em seus textos seminais, elemento constituinte de sua filosofia social e política. Pela via do conceito de reconhecimento, Hegel tematiza, de forma menos sincopada, aquilo que, nas *Grundlinien*, foi depois mais evidentemente diferenciado em direito abstrato, moral e eticidade; de maneira que sua conexão interna e interdependência, mais visível em Jena, teria sido perdida e apenas a impressão de uma sobreposição de esferas independentes teria restado. Na esteira da inovadora interpretação fornecida por Ludwig Siep¹¹, para o qual o conceito ienense de reconhecimento conecta ética, política, moral e direito, propiciando, pela superação da distinção entre filosofia política clássica e moderna, uma renovação da filosofia prática, também Roth interpreta, mais recentemente, a sistemática definitiva da filosofia hegeliana como desvirtuamento da mencionada integração¹².

10 A diferença fundamental em relação à sistemática definitiva da filosofia prática hegeliana está em que, nos *Projetos de sistema de Jena*, por exemplo, “não é o espírito no movimento absoluto de reflexão de si mesmo que se manifesta, dentre outros, também na linguagem, no trabalho e na relação ética, mas antes a conexão dialética de simbolização linguística, trabalho e interação que determina o conceito de espírito” (HABERMAS, 1974, p. 786). Tal conexão teria sido submetida ao processo de formação autorreflexiva de um espírito “solitário”. Interessante na posição de Habermas é, principalmente, sua alegação de que esta tendência seria motivada pela transformação da relação ética, pensada como reconhecimento de si no outro, em *démarche* do sistema (HABERMAS, 1974, p. 807 e s.).

11 A reflexão de Ludwig Siep é o marco que permite superar a predominância da influente interpretação feita por Kojève (1947) do conceito hegeliano de reconhecimento como centrado na relação entre senhor e escravo. Siep vê a importância do reconhecimento para a filosofia prática de Hegel na capacidade de permitir uma renovação da filosofia prática tradicional em bases pós-modernas, pós-liberais e intersubjetivas. Desta maneira, Hegel superaria o quadro conceitual individualista do direito natural moderno, inadequada a uma plena compreensão da liberdade individual em sua necessária mediação intersubjetiva e em sua significação plenamente positiva. Esta superação teria, de acordo com Siep, o resultado de fornecer uma reconciliação entre a tradição aristotélica e a filosofia transcendental (SIEP, 1976).

12 A teoria da sociedade civil e do Estado que, calcada no conceito de reconhecimento, abrangia aspectos jurídico-morais e salientava os momentos conectivos das esferas político-social

Os textos póstumos de Jena vinculam a realização socioinstitucional do espírito, justamente seus núcleos de socialização, à formação, por parte dos indivíduos, de capacidades prático-cognitivas e de aspectos cruciais de sua personalidade e individualidade (HONNETH, 1992). Estabelece-se, assim, uma relação íntima entre a socialização ativa dos indivíduos, sua individualização e a produção de normas e instituições que dão corpo à autoconsciência universal e ao espírito do povo. Haveria, por conseguinte, uma vinculação mais estreita das relações concretas, costumes e normas, que mediatizam a vida social, e do intercâmbio social dos indivíduos; ao passo que as *Grundlinien* perseguiriam o processo de efetivação do espírito de uma maneira destacada da *práxis social* em sua dinâmica, isto é, como sucessão de figuras derivadas exclusivamente da “lógica” do desenvolvimento imanente do espírito universal, compreendido como “*subjetividade de alto grau*” (HABERMAS, 2000, p. 38 e s.), de forma que o agir e querer dos indivíduos, ou mesmo a formação deles enquanto tais, nada mais constitui do que um pressuposto. Em face da filosofia de Jena, a submissão da eticidade ao movimento de autorreflexão de um *einsamer Geist* acarreta uma perda de conexão entre as esferas que possa convencer sem a pressuposição do conceito tardio de espírito e da lógica especulativa (HONNETH, 2007).

As consequências da tese habermasiana do desvio de Hegel em relação a suas intuições primevas, especialmente da perda de importância da intersubjetividade para a filosofia social, foram desdobradas por Theunissen¹³, o qual, num exame acurado das *Grundlinien*, mostrou que, em sua filosofia

e jurídico-moral, ao passo que a sistemática definitiva da filosofia do espírito objetivo, alcançada na *Propedêutica* dos *Nürnberger Schriften*, tornaria, graças ao obscurecimento do elemento intersubjetivo, os temas de filosofia prática aparentemente independentes uns dos outros (ROTH, 2002). A partir da reflexão de Roth, uma questão que se coloca diz respeito ao modo como as diversas esferas do espírito objetivo se relacionam umas às outras, principalmente como direito abstrato e moral devam ser compreendidos como momentos não éticos ou pré-éticos a serem “suspensos” na eticidade e conservados nela. Para Theunissen, as primeiras esferas do espírito objetivo exercem uma função apenas crítica no todo da obra, representam apenas uma apreciação crítica e desconstrutivista do direito natural e da moral kantiano-fichteana da autonomia, que, entretanto, não obtém resultados construtivos, os quais somente na terceira parte são introduzidos. Roth critica esta visão dos capítulos iniciais das *Grundlinien* apenas como “preâmbulo desconstrutivista” do panorama teórico jurídico-moral pré-hegeliano: não fica claro o que, nestes “momentos”, é conservado na eticidade enquanto elemento constitutivo.

- 13 A pertinência da análise de Theunissen em relação ao preâmbulo crítico fornecido pelo artigo seminal de Habermas é atestada pelo próprio Habermas recentemente, ainda que do ponto de vista ético-político.

social madura, Hegel “reprimiu” todas as formas de intersubjetividade, alocadas no “espírito subjetivo”, na constituição da realidade sociopolítica (THEUNISSEN, 1982). Theunissen associa a eliminação e repressão do tema “intersubjetividade” na *Filosofia do direito* a uma subordinação ao modelo substancialista de eticidade e, portanto, a um alinhamento excessivo com a filosofia política antiga em detrimento de uma aproximação com a filosofia política moderna, o que, para ele, apenas se processa na opção por um conceito solipsista e individualista de vontade na introdução das *Grundlinien*¹⁴.

Obviamente, não se pode ignorar que, sob ditames sistemáticos específicos, as *Grundlinien* escamoteiam o papel vital das relações intersubjetivas na gênese dos momentos de efetivação “comunitária” da liberdade, ainda mais quando o primado do autodesdobramento da singularidade da ideia de liberdade em sua universalidade supraindividual desemboca na efetividade da ideia ética como estado e parece destruir, assim, a possibilidade de uma constituição da vontade universal e efetiva a partir da sobreposição de níveis diferenciados de relações intersubjetivas (HONNETH, 1992). Entretanto, a questão que se põe é se, apesar dos imperativos metodológicos engendrados pelo projeto sistemático de Hegel, as *Grundlinien* permitem um resgate daqueles nichos de intersubjetividade deslocados pela primazia do desdobramento da singularidade conceitual da liberdade. Afinal, a *Enciclopédia* parece incumbir a teoria da eticidade de apresentar o quadro institucional em que se efetiva a estrutura normativa do reconhecimento recíproco, isto é, do “puro conceito do reconhecer” da *Fenomenologia*¹⁵. E, para Hegel, a “eticidade é a ideia da

14 De certa maneira, pode-se dizer que Theunissen defende uma tese que é, em muitos aspectos, uma versão invertida da tese de Hösle (1987). Enquanto Hösle afirma que as categorias da lógica são todas mundanas e que, por conseguinte, não podem suportar as considerações de Hegel sobre a intersubjetividade na “filosofia real”; Theunissen acredita que, muito embora Hegel apresente uma teoria com algum teor de intersubjetividade nas *Grundlinien*, esta intersubjetividade é reprimida, não simplesmente na obra como um todo, mas em detalhes da argumentação. De maneira geral, Theunissen pretende que o conceito hegeliano do social destitua os indivíduos de sua independência, pois a compreensão metafísica da relação entre eles – um espírito objetivo hipostasiado como substância ética – se sobrepõe à intersubjetividade. “A concepção panteísta de espírito objetivo remove toda a intersubjetividade da eticidade. ... Hegel substitui toda relação intersubjetiva por uma relação da substância a estas pessoas, e como resultado a independência das pessoas desaparece” (THEUNISSEN, 1982, p. 12).

15 Trata-se da “forma paradigmática” do reconhecimento, à qual Hegel se refere explicitamente na fase madura de sua produção, como, por exemplo, nos adendos aos §§ 35 e 57 das *Grundlinien*, a saber: os “desenvolvimentos fenomenológicos” da autoconsciência na *Enciclopédia*. Deve-se observar que Hegel se refere, nas *Grundlinien*, à teoria do reconhecimento

liberdade”, e com ela se trata do “conceito de liberdade tornado mundo existente e natureza da autoconsciência” (HEGEL, 2006, § 142).

Algo que nos parece poder revelar como os momentos intersubjetivos de constituição do espírito objetivo podem se tornar ainda significativos para a compreensão sociofilosófica da profundidade do *insight* hegeliano é justamente a percepção, auxiliada pelo exame dos escritos “pré-fenomenológicos” de Hegel (LIMA, 2006, p. 67 e s.), da relação dialética entre uma compreensão “solidária e não excludente” da intersubjetividade, e uma concepção negativa e limitativa da relação intersubjetiva. A “ambivalência”¹⁶ do estatuto supraindividual da efetivação do conceito de direito poderia assim ser compreendida de maneira que o conteúdo formado pelas relações intersubjetivas que fazem a mediação das configurações comunitárias do espírito objetivo não se esgotasse na sua subordinação ao movimento da substância ética enquanto sujeito. Desta maneira, procurando perceber como este conteúdo de relações intersubjetivas se revela no conflito entre os dois paradigmas de intersubjetividade, poder-se-ia sustentar a tese de que o ponto de intersecção do que, nas *Grundlinien*, é compreendido como uma superposição de esferas sem uma ligação profunda (ROTH, 2002) está no projeto de institucionalização de forças sociointegrativas ou centrípetas, isto é, efetivação social de nichos de intersubjetividade solidária que possam fazer frente ao movimento centrífugo de uma intersubjetividade limitativa, excludente e desagregadora, modelo de intersubjetividade que, entretanto, tem sua gênese institucional histórica fortemente conectada ao processo de modernização e de intensificação da liberdade subjetiva e dos direitos individuais. A percepção que, a partir do desenvolvimento da concepção hegeliana de eticidade em Jena, parece encon-

tal como fora desenvolvida na versão publicada em 1817 da *Encyclopædia*, a assim chamada *Heidelberger Enzyklopädie*. No entanto, esta versão da teoria do reconhecimento não apresenta modificações decisivas com relação à *Berliner Enzyklopädie* de 1830.

- 16 Tomo esta designação de Marcos Müller, que fornece uma interessante interpretação do “estatuto supraindividual” do “conceito positivo de direito” que incorpora momentos da interpretação de Theunissen e parece abrir, ao mesmo tempo, novas possibilidades de apreciação da obra de maturidade. À “base substancial” (HEGEL, 1970, 7, p. 79-80) do sentido comunitário ou positivo do conceito de direito, Müller relaciona a figura da universalidade imanente às vontades singulares, a qual considera ser o núcleo normativo de uma “sociabilidade positiva”, um paradigma não limitativo ou excludente de intersubjetividade propiciado pela universalidade imanente da ideia ética enquanto “o bem vivo” (idem, p. 291-292). Müller considera que esta “sociabilidade positiva” se relaciona com a “sociabilidade negativa” como substrato de relações intersubjetivas orgânicas que torna possível a socialmente necessária restrição recíproca das esferas de liberdade.

trar sua plena ressonância na filosofia política tardia, quando posta sob a forma da relação dialética entre dois modelos de intersubjetividade, diz respeito à insuficiência da compreensão da realidade social pós-tradicional pela via exclusiva de princípios universais e abstratos de um paradigma jurídico-moral de justiça; pois o direito formal, mormente em seus desdobramentos jurídico-privados, maximiza o individualismo e a atomização que ameaça as sociedades modernas com a sombra da desintegração social. A visualização desta *dialética da intersubjetividade* é o que permite perceber aquilo que parece ser a perene inspiração hegeliana no pensamento contemporâneo: *o vínculo entre teoria social e teoria da justiça através da noção de intersubjetividade*.

Habermas já havia estabelecido, partindo de Hegel, uma vinculação das mais importantes entre a normatividade e os processos de socialização e individualização. Para Habermas, o que notabiliza a concepção hegeliana do eu em face dos seus predecessores idealistas é justamente sua compreensão do mesmo, plasmada pela estrutura lógico-especulativa do conceito, como unidade imediata de universalidade e singularidade, pela qual Hegel vai além do eu kantiano enquanto unidade originária da apercepção, que representa a experiência, fundamental para a filosofia da reflexão, da identidade do eu na autorreflexão, a autoexperiência do sujeito cognoscente proporcionada por sua capacidade de absoluta abstração (HABERMAS, 1974, p. 790). Este conceito de unidade espiritual permite que os singulares se identifiquem uns com os outros e, ao mesmo tempo, percebam-se como não idênticos. “A percepção originária de Hegel consiste em que o eu enquanto autoconsciência somente pode ser compreendido quando é espírito, isto é, quando ele passa da subjetividade à objetividade de um universal, em que, sobre a base da reciprocidade, os sujeitos que se sabem como não idênticos são unificados” (HABERMAS, 1974, p. 790).

Habermas relaciona este conceito de unidade espiritual justamente a dois momentos: o momento da normatividade intersubjetivamente engendrada e o momento dos processos de socialização e individualização. Sobre a primeira conexão, diz Habermas: “... porque Hegel compreende autoconsciência a partir da conexão interativa do agir complementar – a saber, como resultado de uma luta por reconhecimento –, ele percebe o conceito kantiano da vontade autônoma ... como uma abstração peculiar da relação ética dos singulares que se comunicam” (1974, p. 794). Esta conexão da unidade espiritual com a ideia de uma normatividade intersubjetivamente engendrada, a relação ética, torna-se extremamente influente até mais recentemente: “A ideia mestra, que anima e estrutura a lógica e a metafísica de Hegel, é sua maneira de de-

envolver, de acordo com o modelo de autoridade recíproca e responsabilidade cujo paradigma é o reconhecimento recíproco, o *insight* de Kant-Rousseau acerca do tipo fundamental de normatividade baseada na autonomia” (BRANDOM, 2002, p. 234). Na verdade, bem antes disso, ela já fora assimilada nas premissas da teoria da ação comunicativa e, na medida em que é capaz de corrigir, por assim dizer, o “fundamentalismo” de uma ética de tipo kantiano, também pela concepção originária da ética do discurso.

III – INTERSUBJETIVIDADE E A TESSITURA DO MUNDO SOCIOCULTURAL

Já em 1968, Habermas expõe, partindo da aceção hegeliana da autoconsciência como unidade de universalidade e singularidade e se baseando em *Divisão do trabalho social* de Durkheim, uma conexão unívoca entre os processos de socialização e de individualização¹⁷. Mesmo no texto sobre Hegel de 1999, comenta que a compreensão pós-mentalista, alcançada por Hegel na teoria dos *media* do Esboço de Sistema 1803/1804, de que o sujeito cognoscente está, enquanto espírito, desde sempre junto de seu outro, articula-se “nas reflexões contemporâneas ... sobre a individualidade das pessoas agentes e de seus contextos de ação” (HABERMAS, 1999, p. 188). Os seres humanos constroem ou formam (*ausbilden*) sua individualidade em formas de vida culturais, adquirindo uma específica autocompreensão como pessoas “que como eu e outro, *ego* e *alter*, entram em relações uns com os outros e, ao mesmo tempo, formam comunidades na consciência de sua absoluta diversidade” (HABERMAS, 1999, p. 199).

Habermas sustenta que, ao compreender a intersubjetividade como cerne da subjetividade, Hegel descobre também “as consequências subversivas que a inicialmente imperceptível decisão mentalista de identificar o sujeito cognoscente com o eu traz consigo” (1999, p. 199). Para Habermas, “este caráter individual de pessoas falantes, que se comunicam umas com as outras

17 “[P]orque o eu é, exatamente neste sentido explicitado, identidade do universal e do singular, a individualização de um recém-nascido – o qual é, enquanto ser vivo pré-linguístico no corpo da mãe, exemplar do gênero e, biologicamente, pode ser suficientemente explicado a partir de uma combinação limitada de muitos elementos – somente pode ser compreendida como um processo de socialização (*Sozialisierung*). Nestes termos, certamente, a socialização não pode, por sua vez, ser pensada como simples socialização (*Vergesellschaftung*) de um indivíduo dado: ela mesma produz antes e primeiramente um ser individualizado” (HABERMAS, 1974, p. 790-791).

e que agem, reflete-se, de certa maneira, *também* nas formas de vida culturais e práticas que ela compartilha com outras. Hegel conheceu o desafio filosófico que reside nestes fenômenos” (1999, p. 199). Eis por que Habermas considera que Hegel tenha sido o arauto da intuição que ele mesmo desenvolveu mais tarde num outro contexto: “Todos os fenômenos históricos têm maior ou menor participação na estrutura dialética das relações de reconhecimento recíproco, nas quais pessoas são individualizadas pela socialização (*Vergesellschaftung*)” (1999, p. 199).

Obviamente, tal percepção tem implicações prático-epistêmicas (1) e socioculturais (2).

(1) A “dialética do reconhecimento” na *Fenomenologia*, por exemplo, tem seu sentido ético-normativo no descentramento da afirmação egocêntrica de modos próprios de condução da vida e em sua elevação ao ser-reconhecido universal das pretensões normativas (HABERMAS, 2004, p. 210). Mas a afirmação solipsista da perspectiva própria, na medida em que vincula a efetivação de uma orientação de vida também a uma determinada perspectiva cognitiva do mundo, confere ao movimento também um significado epistêmico¹⁸.

Na discussão contemporânea em torno do tema, a “gênese fenomenológica” das noções de conceito e espírito tem sido interpretada como explicitação da dimensão intersubjetiva da validade objetiva. Enquanto o desenvolvimento da “percepção” para o “entendimento” na *Fenomenologia* forneceria uma ilustração do “contextualismo cognitivo” de Hegel (REDDING, 2007, p. 18)¹⁹, o desenvolvimento da “consciência” para a “consciência de si” seria a demonstração da necessidade de um conceito inferencialmente articulado de conhecimento²⁰, como movimento imanente desencadeado pelas insuficiências e

18 Habermas e Pinkard concordam em que a “dialética do reconhecimento” sustenta a tese em Hegel de que o saber a respeito do mundo objetivo é de natureza social, ao abordar o problema de uma constituição intersubjetiva da relação comum ao mundo. “A luta por reconhecimento é menos uma luta de vida e morte, pois a dialética entre senhor e escravo visa menos à subjugação e emancipação do que, antes, à construção social de um ponto de vista imparcial segundo a reivindicação, o qual possibilita relações objetivas ao mundo e juízos intersubjetivamente vinculantes” (HABERMAS, 2004, p. 211).

19 Sobre este tópico, ver a discussão feita por Brandom sobre a articulação da noção de incompatibilidade material, enquanto o que permite a plena determinação de um conteúdo como plenamente individuado, ou, segundo Brandom, aquilo que Hegel chama de negação determinada (BRANDOM, 2002, p. 179, 180 e 184).

20 Pinkard entende que a autoconsciência, equipada essencialmente com a negatividade, com a capacidade de gerar um ceticismo sobre suas próprias posições em seus próprios termos, torna-se, “ao menos minimamente [,] a assunção de uma posição no ‘espaço de social’”

instabilidade de uma forma não inferencial, pretensamente autossuficiente, de cognição (PINKARD, 1996, p. 46)²¹. “Para Hegel, assim como para Kant, todas as normas são normas *conceituais*: falar de normas e falar de conceitos são duas maneiras de caracterizar um fenômeno comum fundamental. A primeira coisa a perceber é que Hegel entende conceitos, o conteúdo das normas, como essencialmente articulado inferencialmente” (BRANDOM, 2002, p. 223). Neste sentido, a noção de reconhecimento corresponde à mediação entre a intersubjetividade dos sujeitos e a compreensão autoconsciente e compartilhada daquilo que pode pretender ser legítimo ou “revestido de autoridade” (*authoritative reason*), compondo, assim, o núcleo da concepção hegeliana de espírito (*Geist*) enquanto “forma autoconsciente de vida”, enquanto “forma de ‘espaço social’ refletindo sobre si mesmo acerca de se é satisfatório em seus próprios termos” (PINKARD, 1996, p. 8-9).

(2) Habermas entende que o teor filosófico inovador da teoria hegeliana do reconhecimento reside, prioritariamente, na possibilidade de reconduzir à unidade de um processo dialético os “impulsos” para a socialização e para a individualização, os quais, na tradição “mentalista” – e, sobretudo, em sua guinada transcendental –, aparecem não relacionados como os princípios da pessoa em geral e do indivíduo impermutável. “No entanto, não adquire esta autocompreensão como pessoa em geral e como indivíduo senão por ter crescido em determinada comunidade. As comunidades existem essencial-

(1996, p. 7), isto é, o criticismo para avaliação de motivos elencados nas práticas sociais de fornecer razões (*Reason-giving*). Sendo assim, segundo Pinkard, “o fornecimento de razões ... é ele mesmo uma prática social que atua no âmbito de uma forma determinada de ‘espaço social’, permitindo alguns tipos de inferência e falhando em permitir outras” (1996, p. 8). Eis por que, sendo uma consideração reflexiva e autoconsciente dos padrões e normas que reivindicam legitimidade, “todas estas formas de autoconsciência têm uma estrutura mediada (isto é, inferencial)” (1996, p. 8). Do ponto de vista histórico-filosófico, a tese de uma alegada “socialidade da razão”, a qual pretende que esteja em curso, na *Fenomenologia*, “uma teoria normativa do agir racional de indivíduos ocupando posições no interior de um ‘espaço social’ compartilhado e governado por regras” (REDDING, 2007, p. 14), representa uma ainda mais estreita relação entre o idealismo alemão (Kant, Fichte e Hegel) e a “pragmática linguística” surgida com o último Wittgenstein.

- 21 Segundo Brandom, a seção “consciência” da *Fenomenologia do espírito* tem por objetivo primordial investigar e começar a tornar explícito o que é implícito na ideia dos fornecimentos imediatos dos sentidos enquanto possuindo conteúdo determinado. Neste sentido, “não se podem entender as relações de incompatibilidade *objetiva* que articula a estrutura conceitual relacional em virtude da qual o mundo é *determinado*, a não ser que se entendam os *processos* e *práticas* constituindo o reconhecimento (*acknowledgment*) da incompatibilidade *subjetiva* dos compromissos que são, por meio disso, tratados como representações de tal mundo” (BRANDOM, 2002, p. 187).

mente na forma de relações de reconhecimento recíproco entre seus membros. É essa estrutura intersubjetiva de socialização de pessoas individuais que guia Hegel em sua explicação lógica do conceito de universal concreto ou de totalidade” (HABERMAS, 2004, p. 196).

Honneth faz críticas à teoria social de Habermas que, retomando estas indicações em um nível diferenciado, não deixa de ter uma profunda inspiração na concepção hegeliana de intersubjetividade. A partir de uma crítica ao caráter abstrato da distinção entre “sistema” e “mundo da vida”, Honneth envereda, não sem radicalizar a inspiração hegeliana na *Teoria da ação comunicativa*, pela questão da experiência moral do malogro do reconhecimento, na qual a rede de interações implícita no conceito comunicativo de liberdade é considerada no tocante ao estabelecimento insuficiente da identidade individual. Inspirado pelo conceito de crime no jovem Hegel, Honneth já considerara o potencial da vida ética, intensificada em seus laços pela aniquilação de conflitos, para garantir o desenvolvimento das capacidades subjetivas necessárias a uma individualização bem-sucedida (HONNETH, 1992, Capítulos I e II).

Em seguida, propõe que a experiência de degradação moral, advinda do reconhecimento malogrado, constitua o quadro pré-teórico capaz de reatar a teoria crítica da sociedade aos anseios pela emancipação social. Com isso, Honneth (2000, p. 88-108) tenciona a “complementação” do paradigma comunicacional, compreendido em termos da pragmática universal, pelo aguilhão crítico da não emancipação, que brota diretamente da experiência de aviltamento gerada pela ruptura dos nexos sociais fomentadores da constituição não patológica da identidade do indivíduo²². Haveria, portanto, um potencial normativo em jogo na interação social, o qual não concerne, todavia, prioritariamente às normas linguísticas da interação, mas se localiza, antes, na perspectiva dos sujeitos destituídos do reconhecimento em que se baseia sua autocompreensão como parceiros na interação (2000, p. 98 e s.).

Honneth apresenta, então, tanto uma assimilação da “inspiração hegeliana” na teoria social de Habermas quanto uma atitude teórica diferenciada em relação a esta. Em *Discurso filosófico*, Habermas defende ainda a posição, formulada desde seu estudo sobre a *Filosofia do espírito* de Jena, de que, em-

22 A partir disso, Fischbach (1999, p. 123 e s.) pôde compreender, curiosamente, o desenvolvimento hegeliano da concepção de intersubjetividade que remonta a Fichte como um registro clássico da inovação que Honneth pretende do conceito habermasiano de interação.

bora o jovem Hegel apresente, com sua concepção intersubjetivamente mediada de espírito, um contradiscurso à moderna filosofia do sujeito, há, até a maturidade, uma progressiva subordinação à subjetividade monológica autorreflexiva do espírito absoluto, a qual determina a constituição da teoria da eticidade. A solução hegeliana de uma absorção do risco de autodestruição pela diferenciação entre sociedade civil e estado provém “de um absoluto que é concebido segundo o modelo da autorreferência de um sujeito cognoscente”, de maneira que “para a esfera da eticidade decorre desta lógica a primazia da *subjetividade de alto grau do estado* face ao sujeito enquanto singular” (HABERMAS, 2000, p. 55-56). Diante disso, Habermas faz valer contra Hegel uma alternativa colhida em sua juventude: “Ficou em aberto a opção de explicar a totalidade ética como uma razão comunicacional incorporada em contextos intersubjetivos da vida. Nesta linha, uma auto-organização democrática da sociedade poderia ter ocupado o lugar do aparelho de estado monárquico” (HABERMAS, 1988, p. 38 e s.; HONNETH, 2007, p. 144).

Num primeiro momento, Honneth radicaliza tal compreensão, no tocante à conexão entre eticidade e reconhecimento, dentro do próprio período de Jena. Extrai o modelo dos “estágios de reconhecimento” como desenvolvimento “histórico” da eticidade diretamente do *System der Sittlichkeit*, mas lamenta o apelo à teoria da consciência a partir de 1803 e a estruturação teórica da esfera da eticidade pelo processo de reflexão do espírito. Assim, “Hegel não pode mais, agora, compreender o itinerário de formação de uma comunidade estatal como um processo de desdobramento conflituoso de estruturas elementares de uma eticidade natural, originária” (HONNETH, 1992, p. 49).

Embora desde 1802 Hegel compreenda, diz Honneth, o movimento do reconhecimento sempre como um meio de socialização e formação da consciência universal pelo descentramento das perspectivas excessivamente individuais, somente o *System der Sittlichkeit* mune este movimento com a capacidade de gerar individualização, isto é, “aumento das capacidades do eu” (1992, p. 51). O motivo disto Honneth o vê no arrefecimento da influência aristotélica pela adesão à teoria da consciência. Para Honneth, “o âmbito objetivo de sua análise reconstrutiva se compõe não mais de formas de interação social, de ‘interações éticas’, mas se constitui de níveis de automediação da consciência individual” (1992, p. 52), de maneira que “também as relações de comunicação entre sujeitos não podem ser mais compreendidas como algo fundamentalmente prévio aos indivíduos”. Ao sacrificar esta faceta, a teoria hegeliana do reconhecimento acaba por perder sua característica de “história da sociedade” e passa a se compreender como formação do indivíduo para o

universal social (1992, p. 52). Em suma, o “redirecionamento para a teoria da consciência” obstruiu a possibilidade de se pensar o processo de reconhecimento como um processo de formação da autonomia pessoal, o que teria como decorrência um “modelo substancialista de eticidade”, apesar de que Hegel tenha superado dessa maneira a representação tradicional de natureza como essência das conexões ordenadoras estruturadas teleologicamente, na direção de uma gradativa ocupação com a autonomia do indivíduo: a compreensão anti-individualista da eticidade, enquanto substância espinosana, é mais influente no *Naturrechtsaufsatz* e em *System der Sittlichkeit*.

Honneth recorreu à articulação em um registro pós-metafísico do modelo de intersubjetividade colhido no Hegel jenense, a fim de torná-lo produtivo a uma teoria da sociedade contemporânea, despidendo-o do teor especulativo advindo da inserção sistemática²³. Com a tipificação naturalista dos estágios de reconhecimento “idealizados” por Hegel, o modelo de uma individualização crescente, suscitada pelas “lutas por reconhecimento”, abre-se, enquanto teoria social normativa, à posterior investigação empírica e reconstrução do teor intuitivamente dado nos degraus de socialização (HONNETH, 1992, p. 113 e s.).

Habermas ratificou recentemente a posição, algo diferente desta defendida por Honneth, de que os esboços de sistema de Jena, embora continuem a manter a força de seu viés socializador, sacrifiquem seu nexos individualizante com a adesão à teoria da consciência e o consequente afastamento em relação ao ponto de partida aristotélico do *System der Sittlichkeit* (HABERMAS, 2004, p. 196 e s.). Segundo Honneth, a progressiva intensificação dos laços sociointegradores possui como contrapartida um processo de individualização e sofisticação da relação a si do eu, o que ocorre graças à prévia imersão do indivíduo no estofo originário de relações comunicacionais que caracteriza a eticidade natural²⁴. Honneth acredita que Hegel teria compensado sua adesão à

23 Honneth dedica a segunda parte de seu livro de 1992 à tarefa de investigar se o modelo teórico de Hegel se deixa atualizar sob as condições do pensamento pós-metafísico.

24 Honneth tem uma visão bastante diferenciada do desenvolvimento de Hegel em Jena, principalmente no que concerne às relações entre sua teoria do reconhecimento e a teoria da eticidade. Ele depreende seu modelo dos três estágios de reconhecimento pelo qual se dá o desenvolvimento “histórico” da eticidade diretamente do *System der Sittlichkeit*, mas lamenta (1) o fato de que Hegel não possuía meios na época para uma “compreensão mais determinada de sua mediação de Fichte e Hobbes” (HONNETH, 1992, p. 47) e que (2) o apelo à teoria da consciência a partir de 1803 tenha eliminado do conceito de natureza todo o seu “significado ontologicamente abrangente” (1992, p. 48), o qual passa apenas a

teoria da consciência com uma renúncia ao intersubjetivismo em sentido forte que residia no recurso ao ponto de partida “teórico-comunicativo” aristotélico²⁵.

IV – NORMATIVIDADE E A VULNERABILIDADE DA INTERAÇÃO: EM DIREÇÃO À FILOSOFIA DO DIREITO

Nas décadas de 1980 e 1990, Habermas retomou a conexão entre individualização e socialização sob o ponto de vista da relação entre a eticidade e o ponto de vista moral. A função das pretensões de validade normativa na coordenação das ações – e, portanto, a tese teórico-social de que as formas de vida socioculturais se constituem pela cooperação comunicativa dos membros – fica evidente ao se atentar para o fato de que os envolvidos em consensos perturbados são levados à consciência de que a problematização das pretensões somente pode ser superada cooperativamente. Com isto se conecta também a tese de isomorfia estrutural entre a prática comunicativa cotidiana e o discurso prático, pois, “ao entrarem em uma argumentação moral, os participantes prosseguem seu agir numa atitude reflexiva com o objetivo de restaurar o consenso perturbado” (HABERMAS, 1989, p. 87). Seguindo a inspiração hegeliana com respeito à causalidade do destino e a relação ética, Habermas (2000, p. 41-47) entende que a reparação do acordo normativo perturbado consista “em assegurar o reconhecimento intersubjetivo para uma pretensão de validade inicialmente controversa – e, em seguida, desproblematizada – ou, então, para uma pretensão de validade substitutiva. Essa espécie de acordo dá expressão a uma vontade comum” (1989, p. 87-88). Deve-se concluir, portanto, que dentre as pressuposições que o discurso comparte com o agir orientado para o entendimento mútuo em geral estão, por exemplo, as relações de reconhecimento recíproco (1989, p. 111). Tal caráter comum permite a Habermas definir a controvérsia em torno de normas, na medida em que esta afeta o equilíbrio das relações de reconhecimento, como uma versão da “luta por reconhecimento” (1989, p. 128).

significar o contraposto absoluto do espírito, isto é, a natureza física e pré-humana. Honneth vê nisso a estruturação teórica da esfera da eticidade entregue ao processo de reflexão do espírito, o que já aponta para a sistemática definitiva.

- 25 Para Wildt (1983, p. 341), o fato de, a partir de 1803, a luta não se originar mais de um “crime” contra um estágio prévio de relação comunicacional entre os indivíduos não significa que, aliada à sua capacidade socializadora e geradora de normas, a teoria do reconhecimento perca, como quer Honneth, sua capacidade de intensificação das capacidades individuais.

Para Habermas, a “continuidade” entre o discurso prático e a racionalidade comunicativa pela qual os sujeitos coordenam suas ações cotidianamente, que faz com que o discurso prático se refira a acordos normativos perturbados, implica certa relação entre normatividade e os processos de individualização e socialização, precisando sua transformação da inspiração hegeliana. O ponto de vista moral e a atitude hipotética diante de normas tornadas problemáticas, a qual se sedimenta em juízos morais e em ações conformes a estes, dependem de que processos de socialização e individualização, processos intersubjetivos que tecem a rede de relações da eticidade de uma forma de vida, tenham podido torná-los aptos a se deslocar do estofo tradicional que responde pelas obviedades normativas.

Além de desestabilizar a fusão operada no mundo da vida entre a validade normativa e factual, a atitude hipotética implícita no ponto de vista moral decompõe a prática comunicativa em normas e valores, em elementos cuja justificação moral pode ser examinada e problematizada, por um lado; e elementos intersubjetivamente gerados no processo de socialização/individualização, cuja tematização moral é indisponível e que se vinculam aos âmbitos individuais ou coletivos de autorrealização. Do ponto de vista histórico e/ou ontogenético, a diferenciação ocasionada pelas operações abstrativas da moral pós-convencional, pelas quais se intensifica a racionalidade da tematização de questões normativas, é o eventual desligamento do agir com base em juízos morais de motivações empiricamente eficazes, como aquelas que se ligam diretamente à valoração intersubjetivamente gerada no quadro de uma eticidade concreta, levantando a questão da compensação para a descontextualização da moral universalista no sentido de uma vinculação da motivação racional com as atitudes empíricas eficazes.

Antes de ser conduzido ao direito positivo como *medium* pós-convencional capaz de reestabilizar a tensão entre validade normativa e validade social, Habermas levanta questões abrangentes sobre a colaboração de processos de socialização e individualização no fomento, pelas formas da vida concretas, da ancoragem do ponto de vista moral. Se, por um lado, no contexto de sua fundamentação teórico-discursiva do direito, Habermas (1997, p. 39) persegue a explicação do surgimento de uma integração social sob as condições de uma socialização instável, por outro lado, antes disso, Habermas define dois eixos supraindividuais em torno dos quais uma forma de vida pode contribuir à “compensação do déficit prático” gerado pelo ponto de vista moral: por um lado, o problema cognitivo de aplicação de princípios universais; por outro

lado, “o problema motivacional de encaixe de um procedimento de justificação moral no sistema da personalidade” (1991, 85).

Habermas vincula a aplicação eficaz e moralmente coerente de princípios universalistas à ancoragem de processos de aprendizagem²⁶ em um quadro institucional pós-convencional. No que concerne à questão do encaixe motivacional de princípios universalistas no sistema da personalidade, Habermas deixa em aberto, para além da introdução do direito no rol das investigações da teoria do agir comunicativo, que a proteção de uma socialização exitosa também aponta para outros elementos ligados a processos de individualização. Para Habermas, a perda do caráter inquestionável das orientações normativas compostas de evidências culturais pode ser compensada por “um sistema de controle interno de comportamento, capaz de responder positivamente a juízos morais dirigidos por princípios, ou seja, a convicções racionalmente motivadoras e que possibilite a autorregulação do comportamento” (1991, p. 88). Tal sistema tem de ser dotado da capacidade de funcionar autonomamente em face da validade social de normas reconhecidas, o que somente pode acontecer pela interiorização dos princípios abstratos que a própria ética do discurso representa como pressuposições do procedimento de fundamentação de normas.

Habermas fornece, então, o direcionamento investigativo para as condições de possibilidade destas “estruturas pós-convencionais do superego”. E justamente aqui retorna a questão hegeliana de um paralelismo entre processos de socialização e individualização. A ética do discurso aponta para uma colaboração propiciada pela “eficácia socializadora do entorno”, isto é, para “padrões de socialização e processos de formação que fomentem o desenvolvimento moral e o desenvolvimento do eu de jovens e impulsionem os processos de individualização para além dos limites de uma identidade convencional, de uma identidade que se atém a determinados papéis sociais” (1991, p. 89). Segundo Habermas, a resolução de ambos os problemas relacionados à tradução efetiva de princípios universais, ancoragem de processos de aprendizagem em ordenamentos institucionais de tipo pós-convencional e padrões de socialização revertidos em uma individualização pós-convencional, está ligada a um modo reflexivo de tradição; e, neste sentido, Habermas deixa em

26 Para Habermas (1997, p. 21), a possibilidade de processos de aprendizagem está vinculada pela transcendência da prática comunicativa cotidiana ocasionada pelos pressupostos idealizadores inseridos no meio linguístico que estrutura as formas de vida.

aberto a compreensão do processo ontogenético de progressiva individualização como contrapartida de processos socializadores efetivados sob tais circunstâncias pós-convencionais, no sentido específico que Honneth atribui ao “teor individualizante” de relações intersubjetivas. A pergunta que se coloca então é se padrões jurídicos de socialização seriam capazes, no contexto de sociedades pluralistas, de deliberação democrática insuficiente e de participação política irregular, de permitir, para além de uma individualização simplesmente abstrata, formação de identidades culturalmente diversificadas.

Não é difícil ver que Habermas investe o direito positivo moderno na capacidade de complementar o déficit prático de uma moral universalista, principalmente no que concerne à ancoragem de processos de aprendizagem ligados à formação política da vontade em um quadro institucional pós-convencional. Entretanto, no tocante ao problema dos padrões pós-convencionais de socialização revertidos em uma individualização potencialmente inclusiva, o direito exerce uma função exterior, no sentido de que assegura a integração social e a salvaguarda de uma individualização bem-sucedida em circunstâncias de uma socialização abstrata. Com efeito, o direcionamento da teoria do agir comunicativo para a explicitação de um conceito normativo de democracia deliberativa parece também apontar para a sua complementação por uma investigação mais pormenorizada e interna da possibilidade de processos de socialização pós-tradicional revertidos em uma individualização exitosa, os quais podem e devem, decerto, entrar numa simbiose com o *medium* do direito positivo, mas não se reduzem a ele nem o podem reduzir a si.

Habermas deixa em aberto a consideração de elementos socioformadores que certamente se beneficiam das salvaguardas proporcionadas pela institucionalização jurídica, mas não parece, em todos os casos, se comportarem de maneira passiva em relação a ele, retroagindo, antes, sobre o momento jurídico da organização social, principalmente sobre o *locus* privilegiado da legitimidade: os processos de legislação. É o próprio Habermas que, na esteira de sua assimilação da problemática hegeliana, deixa ainda em aberto, em meados dos anos 1980, as potencialidades de uma vinculação das ideias morais com a força motivacional inserida em instituições reconhecidas. Em suas palavras, as ideias morais “têm que ser transformadas, como diz Hegel, em debates concretos da vida cotidiana. E assim é em realidade: toda moral universalista depende da sustentação e do apoio que lhe ofereçam as formas de vida. Necessita de certa concordância com práticas de socialização e educação que ponham em marcha nos sujeitos controles de consciência fortemente internalizados e fomentem identidades do eu relativamente abstratas. Uma

moral universalista necessita também de certa concordância com instituições sociais e políticas em que já estejam encarnadas ideias jurídicas e morais de tipo pós-convencional” (HABERMAS, 1986, p. 23). Já aqui se torna claro o direcionamento do pensamento habermasiano para a tese da complementaridade entre moral e direito positivo, mas também se faz observar ainda o papel a ser desempenhado por padrões de socialização e individualização forjados paralelamente ao *medium* jurídico.

As pretensões interativas inseridas na ética do discurso ficam mais claras quando Habermas (1986, p. 23) procura comprovar que a fundamentação discursiva do juízo moral em um procedimento faz jus às intuições morais enquanto elementos substanciais às formas de vida, à conexão interna entre questões de justiça e questões do bem comum. De um ponto de vista antropológico, a moral pode ser compreendida como um mecanismo de proteção à vulnerabilidade estrutural das formas de vida socioculturais, isto é, à característica incontornável da espécie humana de somente ser capaz de proceder à individualização pela via da socialização. As formas de vida socioculturais se caracterizam, portanto, pelo fato de que os processos comunicativos que subjazem à intersubjetividade da interação constroem e reproduzem originariamente a identidade do indivíduo e da coletividade sociocultural. Isto cria, segundo Habermas, uma reciprocidade entre a intensificação da individualidade e o adensamento da rede intersubjetiva de formação, de maneira que a possibilidade de autodeterminação se vincula à imersão do sujeito na teia de relações intersubjetivas que compuseram sua identidade extremamente individualizada. Isto significa que este processo de sofisticação da identidade individual comporta também riscos crescentes à integridade da pessoa formada, isto é, de que aspectos incontornáveis da autorrealização do indivíduo não encontrem o efetivo respaldo social. Para Habermas, a moral se dirige, em geral, a aplacar esta vulnerabilidade na forma da salvaguarda tanto da integridade individual quanto do “tecido vital das relações de reconhecimento recíproco nas quais unicamente as pessoas podem estabilizar sua frágil identidade” (1986, p. 24). É neste sentido que Habermas compreende que a moral tem de se voltar à intangibilidade dos indivíduos pela exigência de respeito à dignidade de cada um e à proteção da tessitura intersubjetiva das relações comunitárias.

Para Habermas, somente a ética do discurso é capaz de mostrar como o duplo ônus da moral se deixa reconduzir à noção de vulnerabilidade da socialização individualizante e, portanto, à complementaridade dos processos de socialização e individualização. Este resultado permite “o direcionamento

jurídico” e o resgate da intenção fundamental do direito natural racional de extrair, do próprio âmbito da comunicação linguisticamente mediada, elementos compensatórios para a vulnerabilidade. Habermas (1997, p. 25) vai encontrar no direito positivo moderno a possibilidade de solucionar a questão fundamental da teoria da ação comunicativa acerca da possibilidade de uma reprodução da sociedade que, em última instância, se dá na base de pretensões de validade normativa às quais os agentes têm que recorrer na coordenação de suas ações²⁷.

V – RECONHECIMENTO E A TEORIA DA JUSTIÇA COMO CRÍTICA DA MODERNIDADE POLÍTICA

Recentemente, Honneth aprofundou sua incursão no debate entre comunitaristas e liberais, propondo interessante contraponto à teoria da justiça de Rawls, enquanto elabora um original redirecionamento da teoria crítica da sociedade. Sua intervenção se constitui também como uma revigorante interpretação de Hegel, elaborada também em *Luta por reconhecimento* (1992), *Das Andere der Gerechtigkeit* (2000), *Sufrimento de indeterminação* (2007, originalmente publicada em 2001), *Kommunikative Freiheit und Gerechtigkeitstheorie* (2004), e que avança, substancialmente, com o alentado *Das Recht der Freiheit*, de 2011.

Honneth apresenta uma promissora linha de fuga na elaboração de uma teoria da justiça, na medida em que seu recurso a um ponto de partida de inspiração hegeliana – *um conceito intersubjetivista de liberdade individual que estipula, como condição de contorno de uma teoria da justiça, uma concepção ético-institucional e intersubjetivamente mediada do bem viver, o fomento à tessitura de interações unicamente capazes de efetivar a liberdade do indivíduo* –, recupera o agulhão crítico de algumas emendas “comunitaristas” (FORST, 1995, p. 181-212) ao liberalismo, sem renunciar a uma concepção normativista de justiça. Com isso, Honneth não somente elimina um excessivo individualismo fundacional, mas também neutraliza aquele expediente “abstracionista” proveniente da tradição kantiana e que se consuma na pretensão de uma dedução do quadro institucional prioritariamente a partir de princípios.

27 Habermas pretende comprovar a tese de que, sob pontos de vista funcionais, “a figura pós-tradicional de uma moral orientada por princípios depende de uma complementação através do direito positivo” (1997, p. 23).

Honneth propõe uma contraposição entre o projeto de uma teoria da justiça inspirada em Hegel, uma “reconstrução normativa”, e as linhas fundamentais do construtivismo propugnado por J. Rawls, tencionando não somente eliminar impasses oriundos do embate entre correntes liberais e adeptos do contextualismo, mas também a separação, que Habermas pretende estar superada pela ética do discurso, entre éticas especializadas em questões de justiça e do bem viver²⁸.

Ele parte da constatação de que vigora, atualmente, uma concordância acerca do procedimento de fundamentação e o âmbito de objetividade de uma teoria social da justiça (HONNETH, 2004, p. 213). Neste sentido, “igualdade e autonomia individual aparecem, assim, atualmente, como os dois componentes indissociáveis de uma concepção racional da justiça” (2004, p. 213-214). Todavia, Honneth percebe que “estes dois conceitos fundamentais declaram realmente muito pouco a respeito da maneira como a efetivação da liberdade individual de todos os membros da sociedade deve ser igualmente garantida” (2004, p. 214); e, neste sentido, Honneth se pergunta “como seriam constituídos os princípios da justiça decididos pelos membros da sociedade, sob a condição de que eles vissem a efetivação de sua liberdade como dependente da efetivação da liberdade dos outros”, abandonando assim, tal como Hegel, o ponto de partida centrado em um individualismo metódico, e adotando “o conceito comunicativo de liberdade individual” (2004, p. 214).

Desta forma, sua reformulação do paradigma hegeliano de intersubjetividade prenuncia uma ultrapassagem da dicotomia entre a ética aristotélica e a moral kantiana da autonomia. Ele defende que o ponto de partida na teoria hegeliana do reconhecimento poderia fornecer “a descoberta de uma alternativa na qual ambos os pontos de vista são de tal forma integrados que com isso nós podemos viver uma vida menos cindida”, um programa no qual vê “a tarefa central de uma teoria moral hoje” (HONNETH, 2000, p. 172).

Honneth (2007, p. 48 e s.) se baseia na tese de que as ressalvas metodológicas corretas permitem o resgate, na *Filosofia do direito*, de estruturas interativas que respondem por uma exitosa efetivação da identidade individual. Compreende-se como uma tentativa indireta de reatualização, na medida em

28 Sobre a separação entre as questões estritamente morais, ou concernentes à justiça, e as questões valorativas, que dizem respeito ao bem viver e à autorrealização, ver: Habermas, 1991, p. 80 e s., e 1989, p. 143-223. Acerca de como esta importante questão se insere na problemática geral de fundamentação da ética do discurso, ver Habermas, 1989, p. 126 e s.

que não tenciona tornar plausíveis nem a estruturação lógico-especulativa do conceito ontológico de espírito nem o conceito substancial de Estado.

O sentido da reatualização está em pensar uma teoria da justiça cujo programa esteja centrado na proteção daqueles tecidos sociais, potencialmente incorporados nas práticas intersubjetivamente mediadas, imprescindíveis à plena efetivação da liberdade do indivíduo. Neste sentido, a “inspiração” hegeliana residiria na perspectiva ascendente, que parte da tessitura de práticas sociais definidas pelo próprio mundo social moderno, perscrutando, assim, o potencial destas para a realização da liberdade; ao mesmo tempo que, através de um esclarecimento acerca dos riscos de um desenvolvimento patológico destas estruturas, obtém-se um quadro normativo criterioso para aferir a saúde das práticas sociais atuais. Neste diagrama fica delineada a conexão interna, que Honneth (2007, p. 77 e s.) quer tornar profícua ao pensamento político atual, entre a teoria da justiça e o diagnóstico de época.

Honneth (2007, p. 114) depreende, de sua inspiração hegeliana, um conceito normativo de eticidade que contém, em seu vínculo indissociável às práticas do mundo social moderno, as possibilidades de individualização bem-sucedida, propiciadas pelos nexos socializadores – e, portanto, alinhavadas em práticas intersubjetivas –, os quais têm, por sua vez, para desempenhar esta função, de se retroalimentarem, ou seja, de desenvolverem processos de formação²⁹ que correspondam à progressiva aquisição, por parte dos indivíduos, das capacidades e elementos motivacionais necessários à participação nas estruturas desta “individualização através da socialização”.

Tal programa nada tem a ver com a “dedução” de um quadro institucional, capaz de efetivar uma concepção de justiça, que faz abstração do contexto³⁰, mas sim com uma postura teórica que, inspirada no núcleo normativo

29 Compreendendo a mediação institucional do reconhecimento como *Bildung*, Patten (1999, Capítulo 4) percorre a crítica hegeliana ao contratualismo evidenciando a aposta em que os processos de socialização e individualização vinculados ao conceito de reconhecimento são imprescindíveis para formar a própria liberdade individual (capacidades, atitudes volitivas e autocompreensão), à qual recorre o contratualismo para basear o contrato social em um assentimento arbitrário por parte do indivíduo.

30 Aqui se faz valer a ideia de um reaproveitamento de Hegel, uma vez que, para Honneth (2007, p. 63, 131 e 140), as interações formativas não são somente um bem básico, mas a própria concepção moderna de justiça se vincula à ideia de possibilitar, no tecido formado pela prática comunicativa, a plena autorrealização individual. Trata-se, portanto, de um vínculo entre os princípios da justiça e as instituições que a efetivam, preconizada pela condição de uma individualização plena.

proposto pelo conceito hegeliano de espírito objetivo³¹, pauta-se pela reconstrução, a partir da necessária ancoragem das possibilidades de autorrealização individual nas instituições existentes, dos elementos normativos de uma concepção de justiça, desde o início atrelada à condição de fomentar concretamente uma individualização bem-sucedida. A “*Filosofia do direito* hegeliana ... como projeto de uma teoria normativa, tem de ser concebida em relação àquelas esferas de reconhecimento recíproco cuja manutenção é constitutiva para a identidade moral de sociedades modernas” (HONNETH, 2007, p. 51).

Tal reatualização colabora, por conseguinte, com a percepção da atualidade da filosofia política de Hegel. Primeiramente, sua pertinente interpretação da tese de Hegel, vinculada à sua concepção ampla de *Recht*, de que práticas e instituições sociais modernas têm direitos (§ 30), o que Honneth (2007, p. 66) compreende sob o aspecto de sua insubstituibilidade no fomento à autorrealização individual.

Em segundo lugar, a interpretação, a partir da noção de “volições de segunda ordem”, do alcance da crítica hegeliana às concepções limitadas da liberdade individual através do conceito de vontade livre em-si-e-para-si (HEGEL, 1970, 7, p. 53-54 e 70-71; HONNETH, 2007, p. 77 e s.)³². Tal interpretação mostra como já no texto hegeliano se encontra a ideia de que a eticidade moderna se constitui como conjunto de práticas e instituições, fraca ou fortemente asseguradas, constitutivas de uma socialização partilhada intersubjetivamente, responsáveis pelo forjamento de valorações, motivadores e interesses, cuja racionalidade é, ao menos, potencial (HONNETH, 2007, p. 112-113).

31 Apesar das ressalvas em relação ao conceito substancialista de estado e à estruturação lógico-especulativa da *Filosofia do direito* (HONNETH, 2007, p. 50), Honneth se apropria da compreensão da sociedade moderna por trás do conceito de espírito objetivo, o qual, “sob a desconsideração de sua vinculação com o conjunto do sistema hegeliano, me parece conter a tese de que toda a realidade social possui uma estrutura racional” (2007, p. 51). Ora, é lícito afirmar que a interpretação proposta por Honneth do conceito de espírito objetivo é, na verdade, o ponto nevralgico de sua reatualização: a tese de que “uma racionalidade suficiente que já se manifestou em nossas mentalidades e tradições, em nossas normas e valores, para podermos aceitá-las como um contexto social cujas prerrogativas morais temos de pressupor geralmente como indubitáveis” (2007, p. 96-97).

32 Aqui Honneth parece se beneficiar da leitura, proposta por Patten, segundo a qual haveria mais condições para se fundamentar, na obra de Hegel, a “tese da reciprocidade” entre liberdade e autodeterminação moral do que na obra do próprio Kant, uma leitura que rendeu também uma interpretação inovadora da concepção hegeliana de autodeterminação (PATTEN, 1999, Capítulo 2).

Em terceiro lugar, vem a interpretação de Honneth para a tese de Hegel (1970, 7, p. 285, 286 e 407), logicamente estruturada, de que a eticidade constitui o fundamento e a efetivação dos padrões de racionalidade típicos do direito privado e da moral da autonomia. Em seu exercício de filtragem da estruturação lógico-especulativa, Honneth (2007, p. 80 e s.) acaba por fornecer um sentido social preciso para esta tese, a qual é justamente a responsável, no contexto de sua reatualização, pelo vínculo interno entre teoria da justiça e diagnóstico de época, entre a teoria da eticidade como teoria normativa da modernidade, e a percepção dos limites e riscos de uma absolutização das estruturas racionais que constituem a pessoa de direito e o sujeito moral; vínculo que tem como pressuposto sua admissão do teor normativo peculiar da noção de espírito objetivo (2007, p. 84).

Honneth não se debruça tanto, ao menos em 2001 – e isto foi remediado (NEUHOUSER, 2000, Capítulo IV e V) –, na elucidação de como as instituições e práticas da eticidade colaboram na formação das capacidades subjetivas associadas especificamente ao ser-pessoa e ao ser-sujeito. “É somente a participação na respectiva práxis de ação que leva a que processos necessários de aprendizado possam ser efetivados e as respectivas capacidades aprendidas” (HONNETH, 2007, p. 138). Apesar disso, pode-se considerar aquela discussão, proposta por Honneth ao final de seu livro, segundo a qual Hegel persegue, em nome de uma estabilidade nas condições mínimas para uma individualização saudável, uma “superinstitucionalização” (2007, p. 132-133) dos nexos comunicativos através de um recurso demasiadamente forte ao direito positivo – em função da qual deixam de ser levadas em conta, em seu potencial de formação prático-cognitiva, relações sociais não tão aptas a uma “institucionalização forte” – como decorrência de uma extrapolação inadvertida das estruturas racionais que forjam a regulamentação jurídica. Para Honneth, isto significa “uma diminuição do caráter ‘ético’ das condições de liberdade socialmente existente” (2007, p. 134).

Em quarto lugar, Honneth empreende uma interpretação da passagem da moralidade para a eticidade, centrada na noção de *Pflicht* como *Befreiung* (HEGEL, 1970, 7, p. 296-297; HONNETH, 2007, p. 98 e s.) e que constitui o cerne da “terapêutica” hegeliana das patologias do individualismo moderno, sedimentado na racionalidade jurídico-moral, a qual parece, ao salientar a tomada de consciência pelos atores de uma normatividade já intersubjetivamente engendrada, soterrar de vez algumas das ressalvas que mais dificultaram uma leitura mais proveitosa da obra de 1821: a tese de que, com a *Aufhebung*

da moral na eticidade, tem início o hediondo colapso da reflexão crítica, tragada pela ubiquidade do sufocante “interesse da substância”³³.

O mais instigante na interpretação de Honneth (2007, p. 122 e 131) reside na percepção do vínculo indissociável, presente nas instituições e práticas da eticidade, entre reconhecimento recíproco e a socialização como processo de formação das capacidades prático-cognitivas³⁴ adequadas a uma completa realização da liberdade, o que deixa claro que a filosofia política hegeliana não é, ao menos em espírito, tão incompatível com a definição de uma esfera pública política, capaz de possibilitar uma formação democrática da vontade (2007, p. 145).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. (1985). *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- BERNSTEIN, J. (1995). *Recovering Ethical Life: Jürgen Habermas and Future of Critical Theory*. New York: Routledge. p. 19-50.
- _____. (2004). Negative dialectic as fate: Adorno and Hegel. In: HUHN, T. *The Cambridge Companion to Adorno*. New York: Cambridge University Press.
- BRANDOM, R. (2002). *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge: Harvard University Press.
- FISCHBACH, F. (1999). *Fichte et Hegel: la reconnaissance*. Paris: Presses Universitaires de France.
- FORST, R. (1995). Kommunitarismus und Liberalismus: Stationen einer Debatte. In: HONNETH, A. *Kommunitarismus und Liberalismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Campus.
- HABERMAS, J. (1974). Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ‘Philosophie des Geistes’. In: GÖHLER, G. *Frühe politische Systeme*. Frankfurt am Main: Ullstein.

33 Considere-se aqui um delineamento da questão (SIEP, 1992, p. 217-239) e uma perspectiva mais crítica em relação ao problema do substancialismo (THEUNISSEN, 1982, p. 317-381).

34 Schnädelbach se refere, exatamente no contexto da gênese da vontade livre em-si-para-si, à “autorreferencialidade prático-cognitiva da vontade” (2000, p. 186).

- _____. (1988). *Individuierung durch Vergesellschaftung*. In: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. (1989). *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. (1991). *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Padiós, I.C.E.-U.A.B.
- _____. (1997). *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, v. I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- _____. (2001). *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi.
- _____. (2002). *Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2004). *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola.
- HEGEL, G. W. F. (1970). *Werke in 20 Bände*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. (1986). *Jenaer Systementwürfe I*. Hamburg: Felix Meiner.
- _____. (1995). *Enciclopédia das ciências filosóficas*. São Paulo: Loyola.
- _____. (1998). *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Trad. Marcos Lutz Müller. Clássicos da Filosofia – Cadernos de Tradução. Campinas: Publicações do IFCH/UNICAMP.
- HONNETH, A. (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. (1995). *Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. (2000). *Zwischen Aristoteles und Kant: Skizze einer Moral der Anerkennung*. In: HONNETH, A. *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. (2004). *Gerechtigkeit und Kommunikative Freiheit: Überlegungen im Anschluss an Hegel*. In: MERKER, B. *Subjektivität und Anerkennung*. Frankfurt am Main: Mentis.
- _____. (2007). *Sofrimento de indeterminação*. São Paulo: Ed. Singular/Esfera Pública, 2007.
- LIMA, E. C. (2006). *Direito e intersubjetividade: eticidade moderna em Hegel e o conceito fichteano de reconhecimento*. Campinas. 293 p. Tese de Doutorado em Filosofia, UNICAMP.
- NEUHouser, F. (2000). *Foundations of Hegel's Social Theory: actualizing freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

- PATTEN, A. (1999). *Hegel's Idea of Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (2001). Social Contract Theory and the Politics of Recognition in Hegel's Political Philosophy. In: WILLIAMS, R. (ed.). *Beyond liberalism and communitarianism: studies in Hegel's Philosophy of right*. New York: Albany.
- PINKARD, T. (1996). *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- REDDING, P. (2007). *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. New York: Cambridge University Press.
- ROTH, K. (2002). Abstraktes Recht und Sittlichkeit in Hegels Jenaer Systementwürfen. In: HENKEL, M. *Staat, Politik und Recht beim frühen Hegel*. Berlin: BWV.
- SCHNÄDELBACH, H. (2000). *Hegels praktische Philosophie: Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- SIEP, L. (1979). *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Freiburg/München: Alber.
- _____. (1992). Was heißt: "Aufhebung der Moralität in der Sittlichkeit" in Hegels Rechtsphilosophie. In: *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 217-239.
- _____. (2000). *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels "Differenzschrift" und "Phänomenologie des Geistes"*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- THEUNISSEN, M. (1982). Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts. In: HENRICH, D.; HORSTMANN, R. *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*. Stuttgart: Reclam, p. 317-381.
- WILDT, A. (1983). *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- WILLIAMS, R. (1997). *Hegel's Ethics of Recognition*. Los Angeles: University of California Press.
- _____. (2001). *Beyond liberalism and communitarianism: studies in Hegel's Philosophy of right*. New York: Albany.

Filosofia social e pesquisa social

O “problema hegeliano”
de Max Horkheimer a Axel Honneth¹

OLIVIER VOIROL

Ancorada na herança hegeliana que ela contribui para reatualizar, a teoria do reconhecimento desenvolvida por Axel Honneth se apresenta atualmente como uma das tentativas mais ambiciosas de retomar o projeto de Max Horkheimer, visando definir as tarefas de uma teoria crítica ao articular filosofia social e pesquisa empírica. Axel Honneth se confrontou bem cedo com os escritos da teoria crítica em que ele faz uma leitura crítica discutindo seus limites e aporias. Sobretudo, essa discussão e a maneira como ele a conduziu o levaram a operar certas escolhas filosóficas que orientaram seu trabalho conceitual ulterior. Sua discussão dos primeiros trabalhos de Max Horkheimer atualizam algumas direções impulsionadas pelo desenvolvimento da teoria crítica ao se incorporarem na sua teoria do reconhecimento. Os textos do jovem Max Horkheimer são determinantes para a compreensão que a teoria crítica tem dela mesma e definem as principais orientações e preocupações desta tradição de pensamento. Assim, toda tentativa de renovar esta tradição se confronta atualmente com tais escritos (Benhabib, 1982; Habermas, 1993; Brandt, 1986; Schmidt, 1986) ao traçar as orientações para seu próprio desenvolvimento. Na análise aqui proposta, é a leitura dos trabalhos de Horkheimer por Axel Honneth o objeto de minha investigação. Partirei da ideia de que a filosofia hegeliana legou a seus herdeiros um “problema hegeliano” que reside na articulação entre particular e geral, singular e universal, individual e coletivo, concreto e abstrato, filosofia e ciência. Max Horkheimer tentou encontrar uma resposta para esse problema em um período de crise da filosofia e da ciência, e ao desenvolver uma filosofia social suscetível de

1 Tradução de Patricia Fernandes e Rûrion Melo.

articular de maneira dialética as correntes opostas para tentar elaborar uma via inédita inspirada pela dialética hegeliana (I). Em um segundo momento, eu me voltarei à crítica direcionada por Axel Honneth aos primeiros trabalhos da teoria crítica concebida por Horkheimer, particularmente o destaque dado por este último à estrutura econômica e à práxis produtiva, e finalmente isso que ele concebe como sua incapacidade de escapar de um esquema marxista estabelecido sobre o primado das estruturas econômicas no processo de reprodução social. Sua teoria do reconhecimento se apresenta desde então como uma alternativa à abordagem horkheimeriana uma vez que ela substitui a estrutura material da economia pelo social, do qual se aplica a reconstruir o núcleo normativo (II). Por fim, pretendo sublinhar alguns aspectos problemáticos na maneira com que o projeto da teoria crítica da sociedade, articulado com a análise do social graças à teoria do reconhecimento e ao método reconstrutivo, tenta a seu modo responder hoje ao “problema hegeliano” (III).

I – MAX HORKHEIMER E O “PROBLEMA HEGELIANO”

Segundo Horkheimer, a situação contemporânea da filosofia e das ciências sociais se caracteriza por uma crise profunda cujos componentes são, ao mesmo tempo, filosóficos, sociológicos, sociopolíticos e econômicos. No plano filosófico, essa crise, segundo ele, tem a ver com as consequências em longo prazo do sistema idealista hegeliano e, principalmente, de seu colapso em meados do século XIX. Horkheimer sublinha como Hegel havia definido o papel da filosofia como uma forma de reflexão chamada a realçar, a partir da “multiplicidade selvagem dos eventos”, uma “estrutura dinâmica unificada” no processo histórico. Essa noção de “estrutura dinâmica unificada” permite à filosofia hegeliana articular de maneira dinâmica as entidades mantidas à distância nos outros sistemas filosóficos: os fatos concretos são sempre pensados à luz dos processos gerais, as entidades individuais à luz do horizonte coletivo, o particular é sempre pensado à luz de uma totalidade e a totalidade à luz do particular etc. Um conceito abstrato não faz sentido independentemente de sua realização concreta no processo histórico. Para chegar a articular esses níveis e essas entidades diferentes, o conhecimento desse “princípio dinâmico unificador”, contudo, é necessário – que a seus olhos decorre do Espírito e em seus momentos históricos distintos procede da lógica dialética. Segundo Hegel, a despeito de sua característica metafísica, o Espírito não é uma essência abstrata e fluida, mas um processo dinâmico que existe em seu poder de realização histórica e de efetivação no real. Em Hegel, a reflexão fi-

losófica adquire seu sentido graças à convicção segundo a qual o Espírito tem o poder de se realizar no real, uma das tarefas da filosofia sendo então examinar a maneira com que esse processo se desdobra. Como o Espírito é inseparável de seu processo de formação, a história ocupa um lugar central; a reflexão filosófica deve então apreender seu movimento com a ajuda de conceitos adequados para compreender o sentido do processo em marcha para além do “caos dos fatos e dos eventos”, sem contudo se separar destes últimos. Assim, é a partir da realidade empírica que a filosofia adquire “não somente seu material bruto, mas igualmente os elementos fundamentais de sua construção histórica” (HORKHEIMER, 1988). Conforme Hegel, as diversas disciplinas particulares aplicadas ao estudo empírico dos fatos não se limitam jamais à explicação puramente “indutiva” dos fatos; elas mobilizam sempre o preâmbulo de uma formulação teórica de seus procedimentos do conhecimento. É assim que as ciências naturais, longe de se contentarem com a exposição de uma série de “fatos brutos”, aproximam e antecipam esses últimos graças à formulação teórica preliminar de seus procedimentos de conhecimento. Isso concerne igualmente à história empírica cujo trabalho nunca é desenvolver um conhecimento “bruto” dos fatos e dos eventos, pois também trata dos princípios organizativos elementares específicos aos períodos e aos grupos em ação (tribos, nações); é possível assim ver neste processo um “sentido vivo” ao apreendê-los como os momentos diferentes do “autodesenvolvimento do Espírito”.

Essa articulação entre a história empírica e a filosofia da história em Hegel chama a atenção de Horkheimer, e ele sublinha quanto esta articulação foi “levada a sério” por Hegel. Pois este último “não quis nem interpretar a história empírica *après coup* a partir de uma perspectiva que lhe é exterior, nem medi-la à luz de um padrão que lhe é estranho” (HORKHEIMER, 1988, p. 114). Com Hegel, não se pode compreender a liberdade como conceito geral senão ao compreender a maneira como ela se realiza efetivamente na história, principalmente nos termos documentados pela história empírica. “O sistema hegeliano é verdadeiramente um círculo”, sublinha Horkheimer, “as ideias mais abstratas da *Lógica* se realizam apenas se a essência do futuro é antecipada na determinação da essência do presente” (1988, p. 114).

O fato de dispor de um “princípio dinâmico unificador” permite à Hegel ligar os fatos empíricos concretos com os movimentos ideais da história, como também vincular o sujeito individual à totalidade coletiva, e é precisamente essa articulação que chama a atenção de Horkheimer. Hegel pode assim conceber uma articulação entre o concreto e o abstrato: os indivíduos

agem conectados por uma “estrutura dinâmica unificante” – os “grandes homens” na história não agem em virtude de um gesto puramente subjetivo, mas em virtude do processo do Espírito, o qual não aparece diretamente, o que ocorre também com os fatos e os eventos, mas exige ser compreendido enquanto tal. Hegel considera que a reflexão filosófica deve procurar o *telos* imanente da história sem jamais se descolar dos fenômenos. Se os seres humanos são desviados por suas paixões e estas últimas são o motor da história (HEGEL, 1965), trata-se menos, para Hegel, de conhecer a estrutura subjetiva e intrapsíquica desses seres do que de identificar a força real que se realiza no processo histórico. Ao remeter assim a questão da essência humana “ao trabalho da história em que esta essência se apresenta como uma figura objetiva” (HORKHEIMER, 1978a, p. 68). Somente uma lógica dialética universal pode apreender a estrutura do “espírito objetivo”; é o “espírito do povo” que precisa ser compreendido e não as decisões do sujeito procedente de uma análise introspectiva da personalidade. Pois, segundo Hegel, o “conteúdo substancial do indivíduo” não aparece em suas atividades pessoais, mas sim “na vida do Todo a que pertence” (1978, p. 68). Trata-se, portanto, de conceber filosoficamente o todo coletivo em seu conteúdo verdadeiro: a essência do ser humano não reside na interioridade individual nem no destino empírico do indivíduo, afirmando-se e realizando-se no todo coletivo (povo, Estado). O que há de mais importante para Horkheimer na filosofia de Hegel consiste no fato de que “é somente na medida em que o Todo vive no indivíduo que o indivíduo tem realidade; pois a vida do Todo é a vida do espírito” (1978a, p. 79). A maneira com que Hegel concebe a relação entre indivíduo e coletivo reflete no seu modo de conceber a relação entre fatos empíricos e processos conceituais.

Segundo Horkheimer, é justamente essa articulação dialética entre filosofia e empirismo, de um lado, e indivíduo e coletivo, de outro, que a decadência do sistema hegeliano em meados do século XIX coloca em questão. Horkheimer mostra assim quanto a situação contemporânea está marcada por um profundo fosso entre empirismo científico e especulação filosófica. Assiste-se a um desenvolvimento paralelo da reflexão filosófica com suas diferentes correntes e sua rejeição da pesquisa empírica, de outra parte, cujos métodos e procedimentos são hostis à reflexão filosófica. Ainda que anteriormente a filosofia e a ciência estivessem ligadas por uma só disciplina ou uma só maneira de considerar o mundo circundante, um fosso foi progressivamente escavado entre as duas correntes do conhecimento até sua separação no início do século XX.

Uma crítica da filosofia e da ciência

Segundo Horkheimer (1978b), uma perspectiva filosófica confinada à especulação metafísica apartada da ciência se manifesta entre outras coisas sob a forma da fenomenologia (Scheler, Husserl, Heidegger). Centrada sobre o domínio do Ser, julgada inacessível à ciência, esta filosofia se compreende como uma modalidade de acesso ao “ser primordial”. Para aceder a este último, a filosofia existencialista deve se desprender do método científico e se descolar dos resultados da pesquisa. Pois se trata, antes de tudo, de aceder ao ser autêntico, aquém dos modos de historicidade (externos) que decorrem do social ou do político (Heidegger) em cujo nível o Ser permanece propriamente inacessível. A cultura moderna é então substituída por uma unidade mítica impossível de ser apreendida pelo discurso racional. Essa forma de antirracionalismo e de hostilidade diante da ciência própria da fenomenologia heideggeriana – assim como aliás o “idealismo irracionalista” próprio da “filosofia da vida” (Dilthey, Bergson, Klages) – irrita Horkheimer (1978b). Mas o neokantismo, cuja aparição ao fim do século XIX procede de uma reação contra as tendências materialistas inspiradas no método científico, não irrita menos na medida em que se fecha em uma análise dos sistemas de conhecimento pouco preocupada com os processos históricos apreendidos a partir dos fatos e dos eventos – dado que o mundo tem uma origem subjetiva, os fatos são acessíveis pelo conhecimento apenas, de onde decorre uma redução das preocupações filosóficas somente às questões epistemológicas.

As mesmas tendências de isolar a filosofia nela mesma e rejeitar a tradição científica se observam em uma outra corrente da filosofia à qual Horkheimer se vincula de maneira crítica, e cuja característica consiste em aproximar a vida social das “condições materiais e espirituais da cultura da humanidade em seu conjunto” (1978a, p. 67). Segundo Horkheimer, essa tradição da “filosofia social”, da qual Kant e Hegel foram as figuras mais representativas e que é caracterizada pela insistência sobre “o destino dos homens na medida em que eles não são simples indivíduos, mas os membros de uma comunidade” (1978a, p. 67), não está mais bem-disposta no que diz respeito à ciência e à pesquisa empírica. Horkheimer sublinha assim como esta tradição acaba sendo alvo das maiores dificuldades em razão de sua incapacidade de se articular com a tradição científica. Após a derrocada do sistema hegeliano, ela foi incapaz de manter o diálogo com a tradição científica aplicada ao mundo social, do qual a sociologia é uma das expressões (COLLIOT-THÉLÈNE, 1990; BERLAN, 2012). Assim, reina doravante uma “divisão dos trabalhos obsoletos” entre a conceitualização e a pesquisa empírica, sem que os pontos entre essas

duas atividades científicas pudessem ser refeitos. Nas questões tratadas pela filosofia social, considera-se então que “há tomadas de posição finais”, mas não de descoberta da verdade suscetível de ser “imbricada pelo curso de exames amplos e diversificados”; ao contrário, considera-se que “a sociologia não tem nada a dizer sobre o grau de realidade nem sobre o valor de seus fenômenos” (HORKHEIMER, 1978a, p. 67). Se a filosofia social se emancipa da perspectiva científica porque julga não poder alcançá-la com seus problemas complexos, seu modo de reflexão se priva então das constatações da pesquisa. Essa tendência se aplica ainda mais à reflexão sobre os potenciais de realização da razão na esteira da filosofia hegeliana, fechando-se em um modo de especulação que rejeita a validação objetiva derivada dos conhecimentos procedentes da atitude empírica e científica.

Se Horkheimer critica as tendências da filosofia de seu tempo de rejeitar a ciência, ele certamente se mostra crítico em relação às tendências desta última de se separar da filosofia. Também aqui a articulação entre ciência e filosofia passa a ser tão solapada quanto fora possível no sistema hegeliano. A atitude dos pesquisadores empíricos levados a considerar a filosofia como estéril participa dessa impossibilidade. Horkheimer constata assim uma rejeição maciça da filosofia do lado dos cientistas que se manifesta mediante um empirismo positivista limitado somente aos fatos e que adere à “neutralidade” do procedimento científico. Isso se manifesta, sobretudo, por uma compreensão cristalizada e não dialógica da relação do sujeito cognoscente com seu objeto de conhecimento. Horkheimer se dedica a mostrar como o projeto científico surge no âmago da filosofia e não está em nada desconectado desta última. Pois os primeiros cientistas eram os filósofos, artesãos de um movimento de conquista do conhecimento sobre o mundo circundante. Com o avanço das ciências naturais, cujos saberes permitiram uma libertação progressiva das formas de percepção e das relações com o mundo tradicional, o mundo não aparecia mais como sendo “dado”, mas sim como sendo produzido pelos seres humanos e, portanto, também como sendo suscetível de ser transformado por eles. Ao pôr o mundo como exterior a ele mesmo e pretender apreendê-lo por intermédio de uma atividade racional, o sujeito cognoscente adquire simultaneamente um conhecimento dele mesmo como ser independente (HORKHEIMER, 1978d). Segundo Horkheimer, essa separação entre sujeito cognoscente e objeto de conhecimento, já efetiva desde os primeiros momentos do desenvolvimento da ciência moderna, culmina no racionalismo do século XVIII e na noção de razão, cujo papel na luta contra o absolutismo foi determinante. Com o processo de racionalização e institucio-

nalização da sociedade burguesa, essa separação aumenta ainda para se instalar como uma ruptura profunda entre sujeito cognoscente e objeto de conhecimento. O objeto pode então ser pensado como “objetividade” e como derivado de uma realidade externa vista como neutra e desprovida de subjetividade²: ele se torna uma “matéria” submetida ao controle e à autoridade do sujeito cognoscente em uma atividade visando sua exploração. Esta ruptura se encontra reforçada pelo progresso do conhecimento e por um processo de acumulação sob a influência da economia capitalista. A esse processo de racionalização corresponde a mobilização sistemática dos conhecimentos científicos para os fins do controle, dominação e ampliação das performances econômicas: elas servem diretamente ao sistema de produção como forças de produção. Em consequência, segundo Horkheimer, assiste-se ao longo deste processo de formação das ciências “positivas” à instalação da ideia de uma objetividade neutra independente da atividade dos sujeitos cognoscentes e suscetível de ser apreendida e dominada graças ao conhecimento.

Essa exploração do conhecimento científico para fins econômicos contribui ao desenvolvimento de saberes cada vez mais precisos e especializados, isolados uns dos outros, mas que se revelam sobretudo incapazes de apreender os processos sociais que os une aos outros na composição de um todo. Conforme Horkheimer, assiste-se conseqüentemente a uma “especialização caótica”: quanto mais se aumenta e se diversifica a atividade do conhecimento científico, menos o conhecimento assim produzido permite compreender a sociedade como um todo. A especialização crescente das ciências fechadas em seus domínios de atividade próprios não é a menor das conseqüências, ela contribui a uma fragmentação e um isolamento dos saberes. Tal acumulação dos dados factuais pelas disciplinas especializadas não permite à pesquisa empírica desenhar um quadro adequado das tendências do tempo presente. Então se instala uma “representação irracional da realidade”, uma situação caótica marcada por uma multiplicidade de conceitos de realidade se relacionando “a diferentes domínios da ciência e a diferentes esferas da vida” sem que uma coerência chegue a ser esclarecida. Embora permita originalmente o desenvolvimento de uma relação racional com o mundo assegurando as necessidades qualitativas da sociedade, participando assim do progresso e da emancipação, a ciência não oferece senão uma expansão quantitativa de conhecimentos parciais em um mundo social cuja necessidade qualitativa de

2 Para uma história dessa evolução, cf. Daston e Galison, 2007.

uma compreensão racional dela mesma é formulada de maneira premente (BONSS, 1993, p. 104). Segundo Horkheimer, o colapso do projeto científico pelo positivismo e pela instrumentalização do conhecimento contribui assim para a crise atual. E o estreitamento da racionalidade científica leva a um conflito entre as ciências empíricas e a filosofia social especulativa.

O colapso do sistema hegeliano não teve apenas por consequência uma separação rígida entre a ciência e a filosofia, o objetivo e o subjetivo, os fatos e os conceitos, mas também entre o indivíduo e a totalidade social. Se Hegel insistia, como vimos, sobre os processos supraindividuais e os “princípios dinâmicos de unificação”, a crise do sistema hegeliano deixa o campo livre a duas correntes opostas. A primeira, o liberalismo, tornado dominante logo após tal colapso, contesta a ideia de estruturas históricas dinâmicas englobantes que fazem com que o indivíduo portador de interesses pessoais seja a última referência de sua análise. Ao tornar-se o padrão último com o qual se mede toda abordagem da vida social, os indivíduos não são mais vistos como os agentes que formam o processo histórico (HORKHEIMER, 1988, p. 115). Mas ao rejeitar toda ideia de estruturas supraindividuais, a filosofia liberal permanece incapaz de responder à questão da existência da sociedade. Em lugar de prolongar a resposta da existência da sociedade, ela se fecha no dogma da harmonia dos interesses. Contrariamente ao liberalismo, o materialismo histórico não parte do indivíduo, mas das dinâmicas próprias ao desenvolvimento histórico em virtude da ideia hegeliana de uma dinâmica supraindividual do desenvolvimento histórico. Não se trata, todavia, de insistir sobre o desenvolvimento do espírito na história, guiada por um *telos* imanente, mas de partir da atividade prática e criativa dos seres humanos agindo conjuntamente em suas relações tendo em vista seu desenvolvimento – a produção de sua existência coletiva graças a diferentes instrumentos, conhecimentos e técnicas. O desenvolvimento de suas atividades práticas de cooperação humana e de seus conhecimentos – as “forças produtivas” – dá igualmente forma às instituições do mundo social (direito, cultura, política, arte etc.), oferecendo a possibilidade de poder servir à sociedade em seu conjunto e de responder às suas necessidades humanas. Certamente, para o materialismo, esse processo prático se inscreve sempre em uma configuração social dada – as “relações de produção” – suscetíveis de inibir seu desdobramento. Esse bloqueio das capacidades práticas gera então contradições e tensões que se exprimem em lutas sociais e políticas caracterizadas por configurar o processo histórico. Segundo o materialismo, esse processo está configurado por *contradições* entre forças produtivas e relações de produção, vale dizer, entre as ca-

pacidades humanas crescentes e os obstáculos erigidos pela estrutura social. Ao substituir a concepção idealista hegeliana por um ponto de vista materialista, Marx acentua a práxis dos seres humanos.

De acordo com Horkheimer, ao insistir nas capacidades práticas dos seres humanos e em suas possibilidades de desenvolvimento histórico, Marx renova a temática hegeliana das estruturas dinâmicas transindividuais sob uma forma materialista ao escapar do perigo do liberalismo que se fecha unicamente no ponto de vista individual. Entretanto, segundo Horkheimer, Marx tende a negligenciar as singularidades individuais e os contornos internos de sua estrutura psíquica. Em primeiro lugar, ligados às formações históricas portadoras de dinâmicas coletivas, os seres humanos não podem ser compreendidos com base em configurações singulares da psique, mas apenas com base na práxis coletiva através das lutas engajadas a partir das contradições entre forças produtivas e relações de produção. Horkheimer retoma por sua conta esta versão materialista proposta por Marx, mas com certas precauções. Ele censura assim Marx por não ter dado uma resposta convincente ao “problema hegeliano”, especialmente no que diz respeito ao lugar do indivíduo e de suas exigências específicas. Em sua opinião, essa questão não pode encontrar resposta satisfatória senão levando em conta a dimensão psíquica individual procurando articulá-la com as “estruturas dinâmicas unificantes” identificadas por Marx no processo material da economia (1988, p. 115).

A teoria crítica como resposta à crise

É a partir dessa constatação de crise da época atual, especialmente no que se refere à incapacidade da filosofia de dar uma resposta convincente ao “problema hegeliano”, que Horkheimer, desde o começo dos anos 1930, desenvolve uma alternativa teórica sob a forma de um vasto programa de pesquisas filosóficas e sociológicas. Entre diferentes tendências opostas da filosofia e das ciências sociais, Horkheimer tenta traçar as vias conceituais e científicas, permitindo articular dialeticamente certas abordagens das correntes filosóficas e sociológicas de seu tempo. Se ele reconhece assim que o materialismo histórico foi o que mais contribuiu com sua concepção dos conflitos e sua maneira de conceber estruturas supraindividuais, ele se opõe ao materialismo no que diz respeito à sua incapacidade de levar em conta a psique; se reconhece que a tradição individualista acentua corretamente o papel do indivíduo e da liberdade, ele critica sua incapacidade de pensar a dimensão social e de conceber o indivíduo à luz de suas necessidades próprias.

Do mesmo modo que reconhece no subjetivismo neokantiano sua contribuição não positivista na maneira de conceber o objeto do conhecimento como considerado pelo sujeito cognoscente, ele critica seu enclausuramento subjetivo e sua incapacidade de considerar a dimensão material. Contrariamente, ao criticar vigorosamente o positivismo, para quem o objeto do conhecimento existe nele mesmo independentemente de categorias subjetivas capazes de o apreender e dos ancoramentos práticos dos procedimentos cognitivos, ele não reconhece, portanto, a atitude científica. É entre essas diferentes oposições que Horkheimer tenta traçar uma via teórica inédita, a saber, aquela da teoria crítica.

Vimos que Horkheimer parte da constatação de uma ruptura entre a tradição científica e a filosofia, reconduzida à impossibilidade de conceber uma relação dinâmica entre sujeito cognoscente e objeto de conhecimento. Após ter apagado todo vestígio de relações sociais e de práticas pré-científicas, o positivismo se fecha em uma explicação puramente metodológica do procedimento científico, sem desenvolver uma relação reflexiva sobre seus fundamentos e suas intenções práticas. Esse déficit de autocompreensão teórica, de acordo com Horkheimer, acompanha a inscrição dos conhecimentos científicos nos interesses e nas relações sociais específicas, aqueles correspondentes ao desenvolvimento das forças produtivas no capitalismo. As ciências empíricas confinadas no positivismo são governadas pelos imperativos da economia capitalista, por isso o recurso crescente ao conhecimento científico para conhecer e dominar os processos naturais. Segundo Horkheimer, é justamente disso que a teoria crítica deve escapar se ela se compreende como um modo de conhecimento consciente da relação social em que está inserida e das intenções práticas que a orientam. Enquanto ciência consciente tanto de seu ancoramento social como de suas intenções práticas, ela opõe-se à “teoria tradicional” e à teoria científica especialmente ao explicitar os “interesses do conhecimento” pré-científicos. Ao se referir à práxis no sentido da antropologia do conhecimento do jovem Marx, Horkheimer encontra uma resposta a esse problema: ele destaca a função da práxis produtiva como afirmação da liberdade ao conceber a teoria como a forma reflexiva dos potenciais emancipatórios inscritos nesta práxis (HORKHEIMER, 1988; MARCUSE, 1969). Por conseguinte, a teoria crítica se ancora praticamente nos interesses emancipatórios dos sujeitos sociais – a saber, o proletariado – conduzindo uma luta histórica para libertar os potenciais racionais e emancipatórios da práxis produtiva.

Longe de ser considerada um obstáculo ao desenvolvimento do conhecimento científico, a afirmação reflexiva dessa postura normativa é vista como

sua própria condição. Pois é explicando a ancoramento prático e os “interesses do conhecimento” do sujeito cognoscente, e não o negando e o congelando em uma atitude positivista, que uma relação exploratória dialógica pode se engajar com o objeto de conhecimento; ao contrário, é ao conceber a parte subjetiva do objeto de conhecimento que este último pode ser examinado “por ele mesmo” sem ser congelado em categorias abstratas. Sob esta perspectiva, a atitude que consiste em congelar o objeto no domínio da “objetividade”, sem conceber o elo dinâmico que o vincula ao sujeito cognoscente, aparece como a melhor maneira de passar “ao lado” do objeto e reificá-lo tal como faz o positivismo. Com isso, o autoesclarecimento crítico do procedimento cognitivo permite não apenas uma reflexividade da teoria, mas também uma atitude científica que permite abordar melhor o objeto em sua singularidade e “concretude”. Conforme Horkheimer, no entanto, esse processo de investigação do sujeito cognoscente não culmina no desenvolvimento de um conceito cristalizado cuja pretensão seria a de apreender definitivamente o objeto. Em oposição à teoria hegeliana da identidade entre sujeito e objeto, segundo a qual o sujeito cognoscente forma “uma unidade” com o objeto do conhecimento, Horkheimer defende uma dialética “aberta” colocando a tensão irreduzível entre o conceito e o real em movimento (HORKHEIMER, 1978c). A dialética deve, segundo ele, permanecer um processo aberto de elaboração de um conhecimento que se redefine sem cessar na medida em que tenta se ajustar a uma prática sempre em vista de ser refeita. Uma teoria plenamente consumada é impossível, pois “não há uma imagem acabada da realidade”, salienta Horkheimer. “Pois para ela, a ideia de um sujeito supratemporal que unicamente poderia apreender esta imagem é uma pura ilusão” (1978c, p. 142). Diferentemente de uma teoria que pretende fornecer um conhecimento “acabado” da realidade que ela apreende, a dialética aberta aceita seu caráter incompleto e inacabado, ela insiste no caráter imperfeito de toda teoria, o conceito jamais sendo capaz de apreender completamente o movimento constante da práxis e do real.

A dinâmica de pesquisa aberta assim considerada implica, para Horkheimer, superar a oposição rígida entre a filosofia e a ciência. Pois assiste-se, em sua opinião, a uma divisão dos trabalhos obsoletos entre a conceitualização e a pesquisa empírica: considera-se injustamente, diz ele, que “a sociologia não tem nada a dizer sobre o grau de realidade nem sobre o valor de seus fenômenos” e que, pelas questões de que trata a filosofia, “há tomadas de posição finais, mas não há descoberta da verdade que seria imbricada no curso dos exames entendidos e diversificados” (1978c, p. 142). Ao salientar ainda a

necessidade de uma imbricação *dialética* da teoria e da pesquisa científica, a resposta desse problema reside, para Horkheimer, no “trabalho de pesquisa concreta sobre o objeto”. A concepção segundo a qual, acrescenta ele, “o pesquisador especializado deve considerar a filosofia como (...) um exercício estéril do ponto de vista científico, porque incontrolável, segundo a qual, pelo contrário, o filósofo se emancipa em relação ao pesquisador especializado porque julga não poder alcançá-lo por suas soluções de grande envergadura, (...) foi superada atualmente pela ideia de um desenvolvimento no qual são sempre dialeticamente imbricadas a teoria filosófica e a prática científica especializada” (1978c, p. 75). Se a filosofia faz frente aos conceitos da realidade, relacionando-se “a diferentes domínios da ciência e a diferentes esferas da vida”, sem que haja qualquer primazia objetivamente fundamentada entre esses conceitos, essa primeira dificuldade pode encontrar um “corretivo” graças a “um trabalho de pesquisa concreto sobre o objeto” (1978c, p. 74). Isso não pode ser obtido isolando o objeto, mas, ao contrário, reinscrevendo-o no todo e no processo histórico: em suma, articulando o fato singular à totalidade social.

Com tal programa, Horkheimer acredita poder, por um lado, salvar a tradição científica de seu laço positivista e, de outro, salvar a filosofia de seu impasse especulativo. Ao criticar o positivismo, ele não renuncia à pesquisa empírica cientificamente fundamentada. Se o desenvolvimento recente do capitalismo submete a humanidade às aplicações científicas desproporcionais com relação às suas necessidades, não se trata de renunciar ao elemento libertador e progressista do conhecimento científico. Enquanto a “teoria tradicional” reforça essa submissão, a teoria crítica deve tentar salvar o projeto científico contra ele mesmo, repensando as condições de uma ciência emancipatória e a liberando dos imperativos capitalistas que a contaminam internamente. De outro lado, Horkheimer empreende um salvamento da filosofia cuja especificidade com relação ao procedimento científico ele continua a defender, particularmente no que diz respeito a dar acesso à totalidade social³. Ora, a seus olhos, somente o “trabalho sobre o concreto” da pesquisa com a ajuda do método científico crítico permite escapar de uma concepção socialmente desencarnada da filosofia.

3 Em um texto publicado oito anos mais tarde, que testemunha seu distanciamento em relação às formulações iniciais, Horkheimer (2002, p. 341-361) defenderá a ideia de que as discussões filosóficas são mais radicais que as discussões científicas, já fixadas ao dado, ao passo que as primeiras permitem dar forma de maneira consciente à nossa existência.

Esse duplo gesto de superação da filosofia metafísica e do positivismo graças ao “trabalho objetivo” delinea a primeira tarefa da teoria crítica. Tal tarefa se apoia em sua capacidade de substituir as filosofias especulativas ao se basear em pesquisas empíricas mais bem conduzidas pelos métodos das ciências sociais, que examinam as “relações concretas e as tendências que podem levar a uma melhoria da via humana”. Desse modo, o materialismo dialético de Horkheimer rompe com a filosofia tradicional substituindo seu ponto de vista especulativo por uma reflexão prática requerida para tecer as linhas entre a tradição filosófica e a tradição científica. Esse projeto “pós-metáfísico” acredita poder superar o sentido tradicional de metafísica sem, todavia, dissolvê-lo nas ciências empíricas (HABERMAS, 1993, p. 61-77). Esse programa materialista dialético e interdisciplinar da teoria crítica pretende preencher a lacuna entre uma construção abstrata estranha a toda empiria e uma descrição factual autossuficiente confinada às diferentes disciplinas especializadas (GANGL, 1986, p. 205-223; SÖLLNER, 1979). Uma teoria crítica da sociedade que visa à totalidade social é assim levada a desenvolver uma relação estreita com a pesquisa científica ao se esforçar em encontrar um corretivo empírico a seus diagnósticos. De sua parte, a filosofia social é chamada a orientar conceitualmente as diversas investigações empíricas nos empreendimentos de pesquisa, aplicando-se totalmente a integrar seus resultados em um conhecimento sintético de evoluções contemporâneas.

Da mesma maneira que Horkheimer critica a atitude positivista que consiste em isolar os fatos “objetivos” e considerá-los como isolados de seu contexto e dos processos práticos que o engendraram, ele critica a teoria individualista liberal cujo ponto de vista de partida é o indivíduo “atomizado” apartado de qualquer relação com as “estruturas dinâmicas unificantes”. Contrariamente, ele não se priva de criticar o materialismo pela sua incapacidade de levar em conta o indivíduo e de sua constituição “interna” mais singular, sua psique. É ao procurar aqui também reencontrar uma relação dialética entre indivíduo e o todo coletivo que ele propõe uma cooperação entre a psicologia e a aproximação materialista centrada nos processos de produção econômica. Horkheimer coloca como fim levar em conta as dinâmicas concretas vinculadas à totalidade social: o que ocorre no domínio da economia não é separado daquilo que se passa na cultura, no direito, no Estado e principalmente na psique⁴. Se as estruturas econômicas do capitalismo repercutem

4 Concebendo as mediações e o todo.

sua força tanto na vida cotidiana como na ação política, isso ocorre não de maneira direta, mas de maneira indireta. Para compreender a forma com que os processos econômicos se articulam ao desenvolvimento da psique, é preciso então recorrer à psicologia social. Os trabalhos de Erich Fromm no âmbito do Instituto permitem, em sua opinião, compreender como as transformações econômicas afetam a estrutura da psique por meio das transformações da família (FROMM, 1980). Se, nessa cooperação entre disciplinas conduzidas por Horkheimer, a economia ocupa assim um lugar central – é ela que governa as transformações da psique por meio da família –, ele logo precisa que o lugar da psicologia enquanto “auxiliar” da economia política não está cristalizado. Ela não depende de escolhas teóricas, mas de processos históricos mediante os quais a economia exerce um papel central na vida dos seres humanos. São as circunstâncias efetivas que determinam a relação entre a psicologia e a economia enquanto ciências, em virtude de um modo de relação entre disciplinas no âmago do programa interdisciplinar que é suscetível de modificação conforme as circunstâncias e o lugar conquistado pela economia na existência efetiva dos indivíduos (HORKHEIMER, 1988).

II – AXEL HONNETH E O “PROBLEMA HEGELIANO”

A tentativa de Horkheimer de responder ao “problema hegeliano” em seus primeiros textos constitui uma de suas contribuições centrais para a teoria crítica, tornando-se também objeto de críticas extremamente virulentas. Entre os autores contemporâneos que se inserem na esteira dessa tradição de pensamento, Axel Honneth faz parte daqueles que logo cedo se confrontaram com os trabalhos de Horkheimer de uma perspectiva crítica, dando continuidade certamente a algumas de suas contribuições. Se há uma questão que Honneth retoma amplamente da contribuição horkheimeriana consiste em sua maneira de conceber a atitude científica não mais de um ponto de vista interno à ciência e a seus métodos, mas concebê-la à luz de seu ancoramento em práticas pré-científicas. Em muitos pontos ele concorda com a postura crítica de Horkheimer, que consiste em censurar o cientificismo e o positivismo pela incapacidade de conceber suas atitudes cognitivas como se estivessem ancoradas em práticas humanas e em preocupações normativas. Ele retoma a seu modo o postulado segundo o qual toda teoria crítica deve fundar seu ponto de vista sobre as normas imanentes às relações sociais e encontrar seu elemento crítico na experiência social de sua época (HONNETH, 2006). Nesse sentido, ao seguir a intuição de Horkheimer, ele compreende a teoria

crítica da sociedade como um tipo de crítica social que decorre de uma “certa forma de crítica normativa, mais precisamente de uma crítica capaz de indicar a instância pré-científica à qual seu próprio ponto de vista crítico está vinculado, dito de outro modo, um interesse empírico ou uma experiência moral que possui alguma ancoragem extrateórica” (HONNETH, 2006).

Se Honneth segue Horkheimer nessa questão da normatividade, é aqui também que, a seus olhos, as dificuldades começam, pois o gesto que consiste em ancorar as atividades de conhecimento em uma práxis fundamental apela a uma “antropologia do conhecimento” (HONNETH, 2003). Diferentemente da atitude positivista ancorada em um interesse cognitivo vinculado às intenções instrumentais de um aperfeiçoamento das performances do sistema capitalista, a teoria crítica obedece aos imperativos práticos que surgem do processo de emancipação. Honneth mostra que, na ausência do conceito hegeliano de um Espírito que se realiza na história, Horkheimer se refere à antropologia do conhecimento do jovem Marx para responder ao seguinte problema: o conhecimento libertador se ancora na práxis produtiva, a saber, na capacidade de um sujeito coletivo de intervir sobre um objeto para compreendê-lo, dominá-lo e manipulá-lo à sua vontade graças à atividade do trabalho (HONNETH, 2003). A escolha teórica de Horkheimer, que consiste em ancorar os processos de conhecimento da teoria crítica nos processos da práxis produtiva, tem, segundo Honneth, consequências desastrosas porque torna a conceber o processo de conhecimento conforme a imagem da dominação do sujeito sobre o mundo exterior – resultante do trabalho. Para Honneth, essa própria escolha cai em uma aporia porque seria contraditório pretender, “de um lado, que o saber adquirido de maneira experimental esteja ancorado sempre na dominação técnica do processo natural, para sublinhar simultaneamente que um saber, adquirido no mesmo quadro de ação, serve igualmente ao exame crítico da dominação e de opressão” (1986). A seus olhos, esta aporia já presente na base do programa inicial de Horkheimer virá à tona quando este for progressivamente concebendo a práxis produtiva, concebida inicialmente, tal como em Marx, segundo seus potenciais emancipatórios, como uma modalidade de dominação e de controle dos seres humanos sobre os processos naturais e sobre os próprios homens. Se a própria práxis que se encontra no fundamento do processo de conhecimento voltado a uma libertação dos seres humanos está ancorada em uma atividade de dominação, então todo o dispositivo considerado por Horkheimer desmorona de uma vez. Essa aporia, presente na origem do projeto da teoria crítica de Horkheimer segundo Honneth, será assumida na *Dialética do esclarecimento*

sobre a forma de uma crítica da civilização. Nesta obra, ainda segundo Honneth, “Horkheimer e Adorno aplicam a crítica da dominação da natureza de maneira tão geral que acabam tendo de incluir toda a forma de conhecimento científico, incluída aí a pesquisa em ciências sociais, enquanto elemento do processo de reificação da civilização. Consequentemente, eles são forçados a descolar novamente a teoria crítica da sociedade de seu vínculo com as ciências sociais empíricas e de retornar ao domínio exclusivo da filosofia” (1990, p. 44).

De acordo com Honneth, a escolha de Horkheimer, que consistiu em ancorar o processo libertador do conhecimento na práxis produtiva e assimilar a pesquisa a um tipo de atividade própria do trabalho instrumental, teve maiores consequências sobre o desenvolvimento posterior da teoria crítica e sua maneira de articular filosofia e ciência. A partir de *Dialética do esclarecimento*, a pesquisa científica das ciências sociais enquanto tais não é senão uma das expressões da dominação, sendo assim impossível reconhecer nesta última um processo emancipatório do incremento daqueles conhecimentos que favorecem a compreensão racional que a própria sociedade tem de si mesma. Com o abandono por Horkheimer (1974) da ideia segundo a qual a práxis produtiva porta potenciais emancipatórios, ele se priva de seu referencial normativo pré-teórico na medida em que se mostra incapaz de substituí-lo por uma outra forma de conhecimento: toda forma de conhecimento é assim assimilada imediatamente a um processo de dominação racional da natureza. Em um projeto teórico concebido dessa maneira, Horkheimer se mostra, para Honneth, incapaz a partir de então de encontrar um lugar para a pesquisa social empírica porque ela própria se inscreve no processo de dominação. Segundo Honneth (2003), apenas seguindo as intuições do pragmatismo americano foi possível conceber um outro caminho, permitindo assim considerar a pesquisa como vinculada a uma prática exploratória fundamental cujo propósito não é mais o controle, mas a experimentação e a investigação.

Uma outra questão de articulação entre conhecimento e prática, uma outra questão própria à epistemologia do jovem Horkheimer, se mostra essencial aos olhos de Honneth, a saber, aquela relativa ao programa materialista interdisciplinar. Este último se apoia sobre um núcleo cujo centro é a crítica marxiana da economia política. A partir deste “núcleo”, as diferentes disciplinas científicas no interior do Instituto de Pesquisa Social deveriam explorar a mutação da economia liberal em capitalismo monopolista, a estrutura psicológica da personalidade e a esfera cultural, reconduzindo as duas

últimas dimensões aos domínios da estrutura econômica. Ora, esse gesto teórico que consiste em reconduzir o social aos mecanismos econômicos do capitalismo apenas repete, segundo Honneth, o “determinismo funcionalista” da abordagem marxista da economia (1986, p. 12-42). Sem levar tanto em consideração os esforços de Horkheimer para escapar da abordagem mecanicista mediante um materialismo estendido às dimensões da cultura e a todas as precauções que ele tomou para evitar as armadilhas do marxismo ortodoxo, Honneth critica esse programa em razão de sua incapacidade de levar em conta o social a partir de sua textura própria. O “déficit sociológico” desse projeto se manifesta em sua incapacidade de considerar o tipo de atividade específica do social e de conceber as formas ordinárias de práticas como igualmente portadoras da emancipação (HONNETH, 1986, p. 12-42). Segundo Honneth, ao excluir toda forma de ação que não seja aquela da práxis produtiva, Horkheimer obliterou o universo da prática ordinária no qual sujeitos socializados desenvolvem suas atividades comuns, suas convicções morais e suas orientações normativas independentemente da lógica da produção. De uma só vez, Horkheimer oblitera a esfera da prática cotidiana e as ações comuns dos sujeitos socializados pelo viés da comunicação. Uma tal concepção comete o erro de ver o mundo social unicamente à luz dos imperativos funcionais da economia e da práxis produtiva, deixando de lado as outras modalidades de ação – como aquelas decorrentes da ação comunicativa. Em razão de sua incapacidade de pensar o social, Horkheimer se fecha, segundo Honneth, em uma concepção de sociedade encerrada em si mesma, atribuindo aos mecanismos econômicos um papel determinante. Esse programa testemunha assim um “déficit sociológico” que acaba caindo em um “funcionalismo marxista”⁵. Quando se conhecem as precauções tomadas por Horkheimer em sua tentativa de articular esses diferentes domínios da atividade científica em um programa coerentemente não reducionista, e sua vontade de respeitar as esferas respectivas das diferentes disciplinas, sua crítica muitas vezes repetida contra toda abordagem reducionista da economia⁶,

5 “Funcionalismo marxista” compartilhado por todos os membros do “círculo interno” do Instituto de Pesquisa Social (Adorno, Horkheimer, Marcuse, Löwenthal). Cf. Honneth, 1999, p. 25-72.

6 Cf., por exemplo: “The theoretical claim that the historical action of human beings and human groups is determined by the economic process can only be validated in detail by way of the scientific elucidation of the modes of response characteristic of a definite historical stage of development. It remains unknown precisely how structural economic changes that affect the psychic constitution prevailing among the members of different

podemos nos surpreender diante dessa proposta. Esta pode ser explicada, em todo caso, se a remetermos ao “problema hegeliano” inicial. A crítica feita por Honneth a Horkheimer volta finalmente a sublinhar como este último se apressa em substituir a “estrutura dinâmica supraindividual” concebida por Hegel de maneira idealista pelas transformações materiais das estruturas econômicas concebidas por Marx. Essa escolha fundamental conduziu Horkheimer a colocar as transformações da estrutura econômica e a atividade de trabalho no centro de seu dispositivo conceitual. Segundo Honneth, Horkheimer entreviu então a possibilidade de adotar uma outra via buscada na tradição sociológica, o que lhe permitiria insistir sobre o papel do *social*. Assim como a dimensão material, o social possui com efeito esse caráter histórico e transindividual que Hegel colocara nas “estruturas dinâmicas unificantes”, excluindo assim todo funcionalismo.

Tal como foi concebido na tradição sociológica francesa, da qual Emile Durkheim foi uma figura chave, o social remete com efeito a uma irreduzibilidade ao individual, à economia e ao político – ou ainda ao religioso (TERRIER, 2011). A reflexão sobre o fato social aparece juntamente com o surgimento de sociedades modernas centradas na liberdade individual e cuja coordenação é a partir de então pensada no modo de interesse individual bem calculado. Na tradição sociológica francesa, a reflexão sobre o social é feita assim contra o reducionismo do individualismo liberal utilitarista cuja principal forma de coordenação é baseada no mercado. Contra essa representação dominante que “reduz o vínculo humano a uma relação de interesse conforme o tipo de conexão que encontramos no mercado de bens e serviços” (LAVAL, 2002), Durkheim insiste sobre aquilo que une os sujeitos entre si para além da dimensão individual (e psicológica) e das relações utilitárias da economia. Segundo ele, existe um elo entre os seres que permanecerá sem explicação caso se parta do ponto de vista individual e cego se o apreendermos apenas a partir dos intercâmbios econômicos. Para Durkheim, o social é uma associação de coerção exercida sobre os indivíduos e que em nenhum caso pode ser inventada por estes últimos – como é o caso nas teoria do contrato social. Ele não pode mais ser concebido como um meio para os indivíduos satisfazerem seus fins particulares, como quer o modelo utilitarista da sociedade civil liberal. Certamente, enquanto realidade específica irreduzível ao individual, o

social groups in a given period transform their overall life expressions. Thus the claim that the latter depends upon the former contains dogmatic elements that seriously undermine its hypothetical value for explaining the present” (Horkheimer, 1974, p. 119-120).

social é simultaneamente inscrito no psíquico, ele está em cada indivíduo. Durkheim considera o social como uma *síntese* de consciências individuais que cria uma realidade nova e específica. Ao “fundir” as consciências individuais, o social se destaca para constituir uma realidade regida por sua causalidade própria⁷. De outro lado, o social é caracterizado, segundo Durkheim, pelo princípio da *solidariedade*, que é um “fenômeno moral” (2007), não no sentido de um dever moral individual, mas de um fato moral imanente ao social. No coração do social residiria então uma moralidade específica que constitui a base da solidariedade e se exprime no direito que reconduz formalmente as formas principais da solidariedade social. Segundo Honneth, seguindo a tradição sociológica que tinha atualizado esta entidade “transindividual” que é o social, Horkheimer poderia ter se referido a uma forma de normatividade imanente ao social que gerasse nela mesma as normas de comportamento e uma moralidade social em vez de se referir à práxis produtiva, escapando assim da via materialista que o colocaria diante do impasse do “funcionalismo marxista”. Se Horkheimer tivesse visualizado essa alternativa, sua concepção do conflito social teria sido muito diferente porque renunciaria de imediato à ideia de acordo com a qual todo conflito emerge das contradições entre forças produtivas e relações de produção: poderia ser concebida assim uma forma conflituosa imanente às relações sociais, elas mesmas irredutíveis às relações econômicas.

Honneth parte desse “déficit sociológico” da teoria horkheimeriana para reconstruir uma abordagem alternativa cujo ponto principal é o *social*, como forma dinâmica transindividual. Retomando os trabalhos de Hegel, ele mostra como se exerce no coração do social uma normatividade imanente que é abordada com a ajuda do conceito de *reconhecimento*. Assim, em seu próprio fundamento, o social se constitui sobre as relações de reconhecimento por meio das quais os parceiros de interação endossam a perspectiva dos outros e lhe atribuem um valor em um processo que os constitui enquanto sujeitos individuais em uma relação intersubjetiva. Ao se referir à teoria da individualização e da socialização de Georg H. Mead, que parte do sistema hegeliano, assim como todo pragmatismo, Honneth mostra o quanto a autoconstituição é inseparável da relação dinâmica do sujeito com o coletivo e com seu ambiente, e que, diferentemente, todo coletivo desprovido das atividades de membros

7 “O social”, afirma Durkheim, “é esta ‘ideação coletiva’ composta de representações coletivas que se apelam, se rejeitam, se unem, se segmentam e proliferam segundo as leis de associação específicas que a sociologia tem de investigar” (KECK e PLOUVIEZ, 2008, p. 75).

criativos tende inexoravelmente a se estiolar. E ele passa a mostrar que esse processo ocorre em paralelo não apenas com os papéis recíprocos e com a emergência de categorias cognitivas, mas também com o desenvolvimento de expectativas normativas recíprocas que dizem respeito à possibilidade de ser reconhecido por um outro ou pelo grupo – que pressupõe um reconhecimento do grupo e da pessoa. Ainda nesse caso, reencontramos as temáticas centrais do “problema hegeliano” reformulado à luz de uma abordagem pragmática que se desembaraçou da metafísica hegeliana. Sobretudo, na mesma linha que consiste em partir da ideia segundo a qual as estruturas dinâmicas supraindividuais na história se situam *no social*, Honneth mostra que, longe de ser um universo integrador unificado, ele é sempre caracterizado por conflitos em que não se trata propriamente da busca de finalidades funcionais ou instrumentais, mas de processos relacionais de reconhecimento. Enquanto os participantes no mundo social são privados de condições relacionais que lhes permite desenvolver um senso de si, seja a título de indivíduos ou de membros de um grupo, abre-se uma situação conflituosa em que os sujeitos prejudicados se engajam em uma luta para obter o reconhecimento do qual tinham sido privados. O fato de definir a luta em sua dimensão experiencial e moral permite assim a Honneth escapar do paradigma instrumental da luta por autoconservação da qual se nutre a teoria liberal. Ao se vincular a uma outra tradição, intersubjetiva, ele escapa totalmente daquela concepção de luta em voga no “funcionalismo marxista” e da qual, aos seus olhos, o primeiro programa da teoria crítica foi vítima.

Segundo Honneth, a tarefa da teoria crítica consiste então em tentar reconstruir e explicitar as expectativas morais existentes nas situações conflituosas e nas lutas por reconhecimento. Essas expectativas morais muitas vezes implícitas só podem ser compreendidas e concebidas se lhes oferecemos um vocabulário conceitual para as apreender sobre o plano empírico. Uma teoria determinada a desenvolver, por exemplo, as categorias conceituais de forma cristalizada e rígida será assim incapaz de dar conta desse processo constituído por práticas de reconhecimento; ela será totalmente incapaz de conceber uma forma de conhecimento vinculada à apreensão de processos de reconhecimento. Para tanto, essa própria teoria deve estar ancorada em uma prática pré-científica que emerge do reconhecimento (HONNETH, 2005). Uma atitude teórica que de imediato torna os sujeitos ou os “objetos” de conhecimento simples objetos reificados transforma em categorias cognitivas gerais uma prática moral essencial ao social. Se ela não reconhece uma forma de normatividade prática no próprio âmago das práticas sociais, e se ela é incapaz de

perceber que também ela está vinculada a tais práticas, então ela “desnormativiza” os processos no coração do social e se “desnormativiza” a ela mesma no âmbito desse processo ao se apresentar como um conhecimento cristalizado e reificado (HONNETH, 2009).

Foi precisamente ao seguir essa ideia, segundo a qual a própria teoria crítica da sociedade deve emergir de normas imanentes de reconhecimento no âmbito das relações sociais e não de categorias reificadas e abstratas, que Honneth desenvolveu um método específico cujos traços principais ele atribui a Habermas, e que denominou “reconstrução normativa” (HONNETH, 2011). O papel desse método consiste em partir das expectativas e das práticas morais efetivas no âmbito do social para tentar explicá-las de maneira sistemática no plano teórico. Segundo essa perspectiva, não se trata de pressupor as normas específicas de maneira abstrata e especulativa, mas de partir das práticas normativas efetivas procurando reconstruí-las teoricamente. Honneth distingue um tal procedimento reconstutivo daquele de uma teoria normativa “constitutivista” praticada por Rawls – e pelo último Habermas – e que consiste principalmente em descolar as normas ao esboçar os contornos de uma sociedade desejável de certa maneira independentemente das práticas sociais efetivas (NOBRE e REPA, 2012). Assim, o método da construção normativa se empenha em construir um modelo teórico de maneira hipotética, o que permite esboçar conceitualmente os contornos de uma sociedade justa e ideal. Ao fazer isso, visto que ela só se preocupa posteriormente em saber se as normas estão efetivamente em voga nas práticas sociais, essa metodologia leva a um desinteresse pelas ciências sociais e pela pesquisa empírica.

Contrariamente ao modelo da construção, o método da *reconstrução* parte da ideia de que as práticas sociais são configuradas por normas, e ela se coloca como seu fim identificar as práticas sociais cuja orientação normativa realiza um ideal emancipatório – como, por exemplo, a justiça social ou a racionalidade. Em suas atividades, os atores sociais ordinários estabelecem uma variedade de ações e de relações estruturadas por orientações normativas que nem sempre são explicitadas. Essas normas práticas implícitas devem formar o objeto de uma reconstrução guiado por um quadro teórico prévio que funda as normas consideradas como desejáveis, bem como estipular aquelas que não o são (HONNETH, 2011). Na perspectiva reconstitutiva, esse gesto de esclarecimento normativo é inseparável de uma atenção às práticas sociais efetivas e se recusa a se fixar a partir de uma teoria normativa *a priori*. Assim, a reconstrução normativa coloca de saída a teoria normativa sobre um terreno não estritamente filosófico porque ele procura dar atenção às práticas

sociais efetivas – nesse sentido, ela em princípio é levada a cooperar com as ciências sociais e impelida a integrar os resultados da pesquisa empírica. Contudo, contrariamente, ela deve dispor de critérios normativos prévios e conceitualmente esclarecidos para chegar a distinguir, entre a multiplicidade de práticas sociais reais, aquelas que contribuem para a emancipação e aquelas que reforçam a dominação: isso supõe um quadro teórico construído sobre a base de um procedimento de esclarecimento conceitual e normativo – que emerge mais especificamente da filosofia moral e política. Por conseguinte, o procedimento reconstrutivo implica obrigatoriamente uma dupla abordagem teórico-normativa e prático-empírica, em outros termos, ela encoraja por princípio a uma cooperação estreita entre a teoria normativa e a pesquisa social.

III – A PERSISTÊNCIA DO “PROBLEMA HEGELIANO”

Se a teoria do reconhecimento desenvolvida por Axel Honneth na esteira de Hegel é hoje uma das tentativas mais ambiciosas e mais bem-sucedidas de prolongar o projeto da teoria crítica, a resposta fornecida por esse herdeiro contemporâneo, contudo, deixa algumas questões e problemas em aberto. Em muitos pontos, a abordagem honnethiana chega de maneira incontestável a dar uma resposta atual ao “problema hegeliano”, já em outros, certamente, esse problema permanece sem resposta, sobretudo no que concerne à maneira de conceber o lugar da ciência e da pesquisa social na teoria crítica contemporânea. Para fechar essa proposta, eu gostaria de me contentar em sublinhar três pontos que me parecem problemáticos e para os quais a teoria do reconhecimento não conseguiu dar uma resposta, ou ao menos respostas ainda insuficientes.

Em suas discussões sobre os textos do jovem Horkheimer, Honneth censurou este último por ter vinculado diretamente os “interesses do conhecimento” à instância prática da práxis produtiva referindo-se à antropologia do jovem Marx. Visto por este ângulo, o conhecimento remete à atividade do trabalho, vale dizer, a uma operação de dominação e de controle racional sobre o ambiente e sobre a natureza externa – e interna – por um sujeito que afirma seu poder sobre o objeto, conquistando assim sua própria autonomia. Certamente, os textos do jovem Horkheimer, como mostrei, podem igualmente decorrer de um outro modelo de relação entre sujeito cognoscente e objeto de conhecimento, insistindo não mais sobre a autoridade e a dominação, mas sobre a relação dialógica entre ambos. Assim, a “dialética aberta” de

Horkheimer, ao insistir na incompletude do conceito e sua incapacidade de apreender o objeto sobre o qual ele se aplica, deixa entrever um processo mais aberto e dialógico irredutível à atividade instrumental do trabalho e da dominação. Na relação jamais consumada entre sujeito cognoscente e objeto de conhecimento se opera uma aproximação mútua cuja especificidade consiste em tornar impossível toda identidade entre eles – como na imagem de dois amantes cujas forças contrárias se repelem (VOIROL, 2012a). Essa dialética do sujeito cognoscente e do objeto de conhecimento presente no projeto de Horkheimer se mantém retraída ante o tipo de atividade instrumental e de dominação do trabalho produtivo, permitindo assim considerar uma relação do procedimento científico crítico com seu objeto como marcado por uma busca de empatia jamais encerrada, jamais conduzido à superposição de duas entidades. O fato de Axel Honneth não reter esse aspecto dos trabalhos do jovem Horkheimer o priva de um modelo dialético do procedimento científico e da teoria – no qual a teoria do reconhecimento poderia sem custo encontrar seu lugar. Uma das maiores carências da teoria do reconhecimento é sua incapacidade de propor uma articulação fundada sobre o plano epistemológico entre a pesquisa empírica e o desenvolvimento normativo da conceitualização teórica – projeto que está no fundamento da teoria crítica.

Essa primeira dificuldade está ligada à segunda, que concerne tanto à maneira com que o método da reconstrução é considerado como com o lugar que ele confere respectivamente à filosofia social e às ciências sociais. Distinguindo-se do procedimento kantiano da construção, a reconstrução normativa propõe se engajar novamente no diálogo com as ciências sociais ao partir de seus dados e de seus resultados de pesquisa para seus desenvolvimentos filosóficos. Assim, as normas em questão no plano da teoria normativa não devem ser consideradas *a priori*, mas a partir de seu ancoramento prático efetivo. Se a relação com a “análise da sociedade” é investigada desse modo, as modalidades efetivas dessa relação são certamente apartadas de um modelo dialético de relação entre ciência empírica e filosofia normativa. Esforçando-se para evitar os *a priori* normativos concernentes às atitudes morais dos indivíduos, a reconstrução normativa é obrigada a fazer a “parte boa” da investigação filosófica sem portanto chegar a encontrar um verdadeiro lugar teórico para a pesquisa social e a confrontação dialética com o objeto de conhecimento. Se ela chega a articular o nível da filosofia social com aquela da teoria social, ainda assim ela se mostra incapaz de pensar uma articulação dinâmica entre teoria da sociedade e pesquisa social. Esse déficit dialético tem consequências importantes porque, do ponto de vista das práticas efetivas da

pesquisa sociológica, a reconstrução não está tão distante do modelo kantiano da construção normativa do qual ela procura se afastar. Sobretudo, ao se livrar em bloco das abordagens do programa do jovem Horkheimer, ela não chega a dar uma resposta satisfatória ao “problema hegeliano” que visava conceber uma articulação dialética entre o singular e o todo, e sua maneira de articular as construções teóricas com as práticas efetivas se mostra insatisfatória (VOIROL, 2012a).

Enfim, se o “social” substituiu as “estruturas dinâmicas unificantes” consideradas por Hegel a partir de sua recusa da solução horkheimeriana, que consistiu em colocar em seu lugar, neste caso, as estruturas materiais da economia, é então a sociologia que se reencontra no centro da teoria crítica levada em consideração por Honneth, e não a economia. Seria adequado então que ele mostrasse em detalhes em que deveria consistir uma tal sociologia se a tarefa fosse levar em conta a normatividade imanente do social e dos processos concretos vigentes neste último. Em vista das exigências levantadas pela teoria crítica, para a qual as abordagens clássicas do social nas ciências sociais e na sociologia estiveram imbuídas de positivismo ou foram incapazes de unir o social aos princípios normativos gerais, uma teoria crítica ancorada no conceito normativo de reconhecimento deveria esboçar os perfis de um tal conhecimento sociológico e de seus procedimentos próprios. Se os trabalhos de Honneth podem eventualmente dar algumas indicações sobre as maneiras com que uma tal sociologia poderia ser concebida, nenhuma direção é verdadeiramente desenvolvida na teoria do reconhecimento para responder a esse problema (HONNETH, 2008; VOIROL, 2007). Não se vê, por exemplo, qual tipo de conhecimento sociológico e de pesquisas sociais pode contribuir para a luta por reconhecimento e para realização das exigências universais de autorrealização. Podemos perguntar quais são os tipos de conhecimento que permitem examinar os obstáculos ao desdobramento da luta por reconhecimento – a exemplo de Horkheimer que procurava identificar com a ajuda da psicologia os processos intrapsíquicos que contribuem para a inibição dos dispositivos da luta ao lado da práxis produtiva.

Esse problema se soma então a dois outros mencionados acima: em razão de sua incapacidade de desenhar os perfis de um conhecimento e de uma metodologia que permitam considerar uma teoria crítica do conhecimento, não somente a articulação da teoria normativa com a análise do social é posta em questão, mas também o elo da filosofia social com a pesquisa empírica permanece amplamente inexplorado e subtematizado (VOIROL, 2012b). Sobre esse ponto, a leitura crítica operada por Honneth dos trabalhos de

Horkheimer exerce um papel central, uma vez que, ao reconduzir o projeto horkheimeriano ao “funcionalismo marxista” ou ao identifica-lo diretamente com a antropologia do conhecimento do jovem Marx, Honneth é impossibilitado de considerar uma abordagem inspirada nos trabalhos do jovem Horkheimer que seja suscetível de articular de maneira dialógica filosofia social, pesquisa social e um quadro epistemológico interdisciplinar. Se a teoria do reconhecimento aparece como uma contribuição incontornável para a teoria crítica contemporânea, o “problema hegeliano” ao qual Horkheimer tentou dar uma resposta em sua época ainda precisa ser explorado neste início do século XXI por todo pesquisador animado pelo projeto de perseguir e renovar esta tradição de pensamento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENHABIB, S. (1982). Die Moderne und die Aporien der Kritischen Theorie. In: HONNETH, A.; BONß, W. *Sozialforschung als Kritik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, p. 127-175.
- BERLAN, A. (2012). *La fabrique des derniers hommes*. Paris: La Découverte.
- BONß, W. (1993). The Programm of Interdisciplinary Research and the Beginnings of Critical Theory. In: BENHABIB S.; BONß W.; McCOLE, J. (orgs.). *On Max Horkheimer. New Perspectives*. Cambridge: MIT Press, 99-126.
- _____. (1980). Kritische Theorie und empirische Sozialforschung. In: FROMM, E. *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches*. Stuttgart: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- BONß, W.; SCHINDLER N. (1982). Kritische Theorie als interdisziplinärer Materialismus. In: HONNETH, A.; BONß, W. *Sozialforschung als Kritik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, p. 31-66.
- BRANDT, G. (1986). Max Horkheimer und das Projekt einer materialistischen Gesellschaftstheorie. In: SCHMIDT, A.; ALTMEYER N. *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*. Frankfurt/M.: Fischer, p. 279-297.
- COLLIOT-THÉLÈNE, C. (1990). *Weber et l'histoire*. Paris: PUF.
- DASTON, L.; GALISON, P. (2007). *Objectivity*. Brooklyn: Zone Books.
- DURKHEIM, E. (2007, 1893). *De la division du travail social*. Paris: PUF.
- Fromm, E. (1980, 1929). *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches*. Stuttgart: Deutscher Taschenbuch Verlag.

GANGL, M. G. (1986). Le programme interdisciplinaire de l'*Institut de recherche sociale* sous la direction de Max Horkheimer. *Archives de Philosophie*, n. 49, p. 205-223.

HABERMAS, J. (1993). Remarks on the Development of Horkheimer's Work. In: BENHABIB, S.; BONß, W.; MCCOLE, J. (orgs.). *On Max Horkheimer. New Perspectives*. Cambridge: MIT Press, p. 49-66.

HEGEL, G. W. F. (1965). *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire (1822-1830)*. Paris: UGE.

HONNETH, A. (1986). Horkheimers ursprüngliche Idee. Das soziologische Defizit der Kritischen Theorie. In: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt/M: Suhrkamp, p. 12-42.

_____. (1990). Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition. In: HONNETH, A. *Die zerrissene Welt des Sozialen*. Frankfurt/M: Suhrkamp, p. 25-72.

_____. (2003). Halbierte Rationalität. Erkenntnisanthropologische Motive der Frankfurter Schule. In: FISCHER, J.; JOAS, H. (orgs.). *Kunst, Macht und Institutionen*. Frankfurt/M: Suhrkamp, p. 58-74.

_____. (2005). *Verdinglichung*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

_____. (2006). La dynamique sociale du mépris. In: HONNETH, A. *La Société du mépris*. Paris: La Découverte.

_____. (2008). Verflüssigungen des Sozialen. Zur Gesellschaftstheorie von Luc Boltanski und Laurent Thévenot. *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 5, 2, p. 84-103.

_____. (2009). Vom schwierigen Geschäft der Traditionsbewahrung. Zur Zukunft des Instituts für Sozialforschung. In: BOLL, M.; GROSS, R. H. (orgs.). *Die Frankfurter Schule und Frankfurt. Eine Rückkehr nach Deutschland*. Göttingen: Wallstein Verlag, p. 288-297.

_____. (2011). *Das Recht der Freiheit*. Berlin: Suhrkamp.

HORKHEIMER, M. (1972a). Notes on Science and the Crisis (1932). In: HORKHEIMER, M. *Critical theory: selected essays*. New York: Continuum, p. 3-10.

_____. (1972b). The Social Function of Philosophy (1939). In: HORKHEIMER, M. *Critical theory: selected essays*. New York: Continuum, p. 293-272.

_____. (1974). *The eclipse of reason*. New York: Continuum.

_____. (1978a). La situation actuelle de la philosophie sociale et les tâches d'un Institut de recherche sociale (1931). In: HORKHEIMER, M. *Théorie critique. Essais*. Paris: Payot, p. 65-80.

- _____. (1978b). À propos de la querelle du rationalisme dans la philosophie contemporaine (1934). In: HORKHEIMER, M. *Théorie critique. Essais*. Paris: Payot, p. 117-168.
- _____. (1978c). Sur le problème de la vérité (1935). In: HORKHEIMER, M. *Théorie critique. Essais*. Paris: Payot, p. 169-212.
- _____. (1978d). La dernière attaque contre la métaphysique (1937). In: HORKHEIMER, M. *Théorie critique. Essais*. Paris: Payot.
- _____. (1988). Geschichte und Psychologie. In: HORKHEIMER, M. *Gesammelte Schriften*. Bd. 3. Frankfurt/M: Fischer, p. 48-69.
- HORKHEIMER, M.; FROMM, E. et al. (1936). *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*. Lüneburg: Dietrich zu Klampen Verlag.
- KECK, F.; PLOUVIEZ, M. (2008). *Le vocabulaire de Émile Durkheim*. Paris: Ellipses.
- LAVAL, Ch. (2002). *L'ambition sociologique*. Paris: Folio.
- MARCUSE, H. (1969). *Vers la libération. Au-delà de l'homme unidimensionnel*. Paris: Minuit.
- MCCARTHY, T. (1993). The Idea of a Critical Theory and its Relation to Philosophy. In: BENHABIB, S.; BONß, W.; MCCOLE, J. (orgs.). *On Max Horkheimer. New Perspectives*. Cambridge: MIT Press, p. 127-152.
- NOBRE, M. (2013). Reconstrução em dois níveis: um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth. In: MELO, R. (org.). *A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva.
- NOBRE, M.; REPA, L. (orgs.). (2012). *Habermas e a reconstrução. Exposição sistemática da categoria central do modelo crítico habermasiano*. Campinas: Papirus.
- SÖLLNER, A. (1979). *Geschichte und Herrschaft. Eine kritische Studie zum Verhältnis von Philosophie und Sozialwissenschaft in der Kritischen Theorie*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- TERRIER, J. (2011). *Visions of the social*. Leiden: Brill.
- VOIROL, O. (2007). Axel Honneth et la sociologie. Reconnaissance et Théorie Critique à l'épreuve de la recherche sociale. In: CAILLE, A. (org.). *La quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*. Paris: La Découverte.
- _____. (2012a). Teoria crítica e pesquisa social: da dialética à reconstrução. *Novos Estudos*, n. 93, p. 81-99.
- _____. (2012b). Quel est l'avenir de la Théorie critique? *Questions de communication*, n. 21, p. 107-122.

Práxis social, trabalho e reconhecimento

O problema da reconstrução antropológica na teoria crítica

RÚRION MELO

Uma das principais contribuições da teoria do reconhecimento de Axel Honneth para a história da teoria crítica diz respeito à possibilidade de levar adiante um projeto emancipatório em que uma teoria da sociedade pode ancorar sua fundamentação crítico-normativa no diagnóstico das relações sociais de dominação existentes. Se a tensão entre facticidade e validade permitiu a Habermas desenvolver pelo viés da comunicação uma crítica social pretensamente imanente que adotava a forma de uma “transcendência a partir de dentro”, Honneth entendeu ser necessário investigar mais a fundo o que estaria na base de toda intersubjetividade comunicativa: a tarefa da teoria crítica consistiria antes em compreender a gramática moral do conflito que subjaz a toda interação social.

Contudo, outro aspecto fundamental parece definir o projeto de Honneth e sua interlocução com a tradição da teoria crítica. Ao criticar a centralidade da linguagem na teoria habermasiana, Honneth chama atenção para um antigo desafio que preocupou toda a primeira geração da teoria crítica e, em especial, o próprio Habermas: *superar o paradigma produtivista como orientação emancipatória*. Esse desafio recebeu um tratamento menos sistemático na primeira geração da teoria crítica, mas certamente ganhou consistência teórica e tomou o primeiro plano do diagnóstico de época elaborado por Habermas (HABERMAS, 1968a, 1985a; MELO, 2011a, 2013). Dando continuidade a esse diagnóstico, Honneth foi absolutamente consciente desde seus primeiros escritos da necessidade de repensar as bases do projeto crítico vinculado ao diagnóstico de Marx. “A base histórica da teoria da emancipação, no âmbito da qual Marx admite um vínculo entre emancipação e trabalho social”, comenta Honneth, “transformou-se de tal forma desde o século XIX que é difi-

cil acreditar que alguma das teorias sociais com orientação crítica desse nosso século ainda confira ao processo do trabalho social uma força emancipatória capaz de formar empiricamente a consciência dos agentes. (...) Por essa razão, as categorias de trabalho ‘alienado’ ou ‘abstrato’, com as quais Marx critica os modos capitalistas de organização do trabalho, praticamente desapareceram da linguagem teórica da filosofia social com orientação marxista” (1980, p. 213-214).

Também para Honneth a superação do paradigma produtivista – e da interpretação funcionalista do conceito central que lhe é correspondente, a saber, o *trabalho* – está atrelada à possibilidade de renovação de uma teoria crítica da sociedade. Se a teoria da ação comunicativa pretendia corrigir a centralidade do trabalho no contexto de uma teoria materialista da sociedade, o *reconhecimento*, por sua vez, busca substituir a comunicação como um conceito central capaz de oferecer uma concepção de ação social que resolva os impasses legados pela orientação funcionalista (DERANTY, 2009, p. 11). Honneth sintetizou essa ideia ao lembrar que a “fraqueza teórica” da teoria crítica residiria exatamente em manter seu programa vinculado ao quadro de um “reducionismo funcionalista” em que “apenas os processos sociais suscetíveis de assumir funções na reprodução e na expansão do trabalho social podem encontrar um lugar nele” (1990a, p. 37). Porém, “os impulsos anti-funcionalistas (...) chegaram à autoconsciência teórica” justamente na teoria apresentada por Habermas e, desde então, tornaram-se o novo quadro de referência de grande parte dos modelos de teoria crítica (1990a, p. 58). Na verdade, Honneth não exclui o conceito do trabalho como categoria para pensar a emancipação social, mas entende sim ser necessário superar o paradigma produtivista que o engessou. Isso significou colocar-se a tarefa de apresentar com a teoria do reconhecimento uma solução diferente daquela oferecida por Habermas para um problema que sempre considerou comum a ambos, a saber, “superar o paradigma produtivista, sem abrir mão das intenções do marxismo ocidental” (HABERMAS, 1985b, p. 217).

Após apresentar a discussão em torno do conceito de trabalho nos primeiros textos de Honneth, sublinhando como seu projeto inicial de reconstrução do materialismo histórico esteve atrelado fundamentalmente à perspectiva de uma antropologia filosófica (I), pretendo avaliar a fraqueza teórica identificada no desenvolvimento da teoria crítica a partir de um sistema de referência funcionalista que precisava ser superado. Para Honneth, não é possível dar continuidade à tradição teórica fundada por Max Horkheimer sem que tenhamos clareza de suas deficiências. Só poderia haver renovação

da teoria crítica caso se solucionasse o tipo de relação entre trabalho social e “comportamento crítico” tal como foi apresentada por Horkheimer em 1937, solução que, em princípio, poderia ser encontrada a partir do referencial “antropológico” que sustentaria, consequentemente, um conceito enriquecido de práxis social. Nesse ponto, também Habermas não teria conseguido fundamentar o entendimento comunicativo em uma esfera pré-científica de emancipação ancorada empiricamente no comportamento crítico e reflexivo dos sujeitos (II). Por fim, procuro entender como sua teoria do reconhecimento pode fornecer um modelo crítico alternativo capaz de sanar os problemas específicos que o paradigma produtivista legou para a história da teoria crítica (em especial, para a reformulação conceitual de uma crítica social reflexiva ainda orientada para a emancipação) de modo que uma teoria da ação social pudesse substituir o referencial “antropológico” inicial. Procuro ressaltar que, para dar esse passo decisivo, altera-se substancialmente o diagnóstico de época pressuposto por Honneth: em vez de uma crescente dominação da razão instrumental sobre os contextos de vida social, o diagnóstico honnethiano está baseado nas patologias do reconhecimento. Porém, ainda que o processo de racionalização social perca força nesse novo diagnóstico, continua sendo central o papel do trabalho e as experiências patológicas da reificação humana para uma análise da sociedade que privilegia agora uma práxis social preocupada com as desfigurações ou deficiências da estrutura social do reconhecimento e com as experiências morais que constituem a instância pré-científica de formação da identidade individual (III). Nesse percurso, tentarei mostrar que a superação do referencial funcionalista em direção a uma concepção de práxis socialmente fundamentada por vezes permaneceu presa a determinados resquícios “antropológicos” aparentemente não ultrapassados.

I – A “RECONSTRUÇÃO ANTROPOLÓGICA” DO MATERIALISMO HISTÓRICO

A relação tensa entre uma crítica da economia política marxista e uma teoria crítica da sociedade tornou necessário repensar a atualidade de uma teoria da emancipação para além dos termos do projeto de Marx. A “crise da teoria da revolução” marcava os limites do conceito marxista de trabalho e assim obscurecia o vínculo que este mesmo conceito pretendia expor como dimensão constitutiva da práxis social estabelecida entre as determinações da economia capitalista e suas orientações prático-normativas (BREUER, 1977; MELO, 2011b). Não seria necessário, portanto, fazer uma *reconstrução do materialismo histórico* de modo que as pretensões teóricas de sua dimensão

política pudessem se vincular novamente a seus pressupostos teóricos básicos? E como deveríamos entender essa tarefa reconstrutiva? Por um lado, responderá Honneth, essa reconstrução significa considerar que a teoria marxista necessita de uma revisão cuja finalidade consistiria em desenvolver os potenciais nela presentes que ainda não se esgotaram; por outro lado, significa reavaliar tal teoria de um ponto de vista prático-político, ou seja, segundo suas “consequências políticas” atuais¹.

É com esse mesmo propósito reconstrutivo que Honneth, em 1980, publica um livro junto com Hans Joas em que problemas cruciais da teoria crítica (nas suas interconexões com o marxismo, a história e a teoria social) são considerados tendo em vista o enfrentamento das consequências de um marxismo funcionalista. O livro pretendia não apenas desobstruir a perspectiva de uma crítica da sociedade que se tornou incapaz de diagnosticar a agenda dos novos movimentos sociais, mas também oferecer inicialmente uma fundamentação *antropológica* para os velhos interesses da teoria crítica da sociedade. A opção pela reconstrução de uma antropologia filosófica como fundamento de uma concepção abrangente de ação social explícita na verdade a necessidade de um caminho alternativo que desde o final década de 1950 começou a entrar decisivamente no vocabulário da teoria crítica. Já forçavam a uma nova concepção de ação social os efeitos colaterais de um capitalismo tardio, as consequências éticas e políticas do stalinismo, a desconfiança concernente à disposição revolucionária da classe trabalhadora, os efeitos colaterais do desenvolvimento da técnica e da produção e a dificuldade teórica geral legada tanto pelo marxismo soviético como pelo ocidental de vincular a teoria marxista com uma crítica do capitalismo orientada para a emancipação (HONNETH e JOAS, 1980, Introdução).

Diante desse tipo de recepção da teoria social de Marx, a continuidade do legado marxista da teoria crítica dependeria crucialmente de uma *filosofia da práxis renovada*. Mais especificamente, dependeria de uma reconstrução da teoria social de Marx com base antropológica: “Aqueles que ainda não estão prontos para aceitar as formas existentes de marxismo como a realização plena de seu potencial inerente viram razões suficientes para acreditar que uma abordagem antropológica poderia ser necessária para a elaboração de uma interpretação do marxismo que fosse adequada ao período histórico presente”

1 Essas reflexões implicariam, portanto, saber “como o materialismo histórico *teve* de ser definido (...) e como *pode* ser definido hoje” (HONNETH e JAEGLI, 1977, p. 10-11).

(HONNETH e JOAS, 1980, p. 3). A posição de Honneth e Joas certamente não deve surpreender, uma vez que, para diferentes autores e tradições filosóficas, a crítica do paradigma produtivista esteve muitas vezes ancorada em pressupostos antropológicos (BERNSTEIN, 1999, Parte I). A tentativa singular de ambos os autores consiste no modo como mostraram que o recurso à antropologia filosófica poderia servir de fio condutor para o desenvolvimento da teoria crítica. Nos seus estudos posteriores, Honneth apresentou diversas formulações sobre a história dessa tradição de pensamento em que o conceito de reconhecimento passou a ser fio condutor de sua reconstrução e das soluções dos impasses identificados em suas narrativas: a gênese do conceito de reconhecimento (empregado, como veremos, na história da teoria) já estava presente de algum modo na forma de uma teoria social com base antropológica².

Essa procura por um referencial novo, antropologicamente reconstruído, reflete a percepção de diversos limites da teoria marxista diante do diagnóstico político de nossa época. Basicamente, a teoria emancipatória encontrada na crítica da economia política se mostrou limitada ao ser incapaz de diagnosticar sistematicamente formas de dominação social que não estivessem sujeitas à contradição entre capital e trabalho. O consequente descolamento entre crítica da sociedade e relações sociais resulta do reducionismo criado por uma determinação funcionalista que orientava boa parte da crítica de Marx ao capitalismo. “Em sua crítica da economia política”, afirmam os autores, “Marx (...) reduziu o nexo da ação social em grande medida à ação instrumental ou às relações sociais instrumentalizadas” (HONNETH e JOAS, 1980, p. 10). Por conseguinte, a própria categoria teórica centralizada no trabalho, ao se separar de seu contexto de surgimento, obriga a teoria crítica a ancorar novamente suas categorias na práxis social dos novos conflitos. Caso contrário, o preço a ser pago por essa separação entre teoria e práxis na tradição marxista consistiria, assim, em engessar a própria dimensão do “social”. Mas como a abordagem antropológica poderia corrigir as consequências funcionalistas e dar conta de um novo diagnóstico de época apoiado reflexivamente em outra concepção de práxis social?

2 Ainda que amenizada, essa “base antropológica” pode ser identificada em pelo menos até *Luta por reconhecimento* (originalmente publicado em 1992). O caminho inaugurado por *Sufrimento de indeterminação* (originalmente publicado em 2001) e levado a cabo finalmente em *Das Recht der Freiheit* (2011) recusa de modo mais sistemático o que seriam os traços de uma fundamentação antropológica para sua versão da teoria crítica. A “reconstrução antropológica” teve de ser superada pela “reconstrução normativa”. Cf., neste volume, Nobre, 2013.

A resposta a essa pergunta implica compreender inicialmente a notável influência que o projeto de Habermas exerceu sobre os esforços da terceira geração³. Por um lado, a renovação de um conceito de práxis social baseado na intersubjetividade linguística, uma noção alargada, portanto, de ação que libertasse a teoria crítica dos impasses criados pelo conceito de trabalho, um programa de reconstrução do materialismo histórico em que se procura explicitar os fundamentos normativos da crítica social e a própria possibilidade de continuidade de uma teoria da emancipação vinculada novamente à práxis política formavam alguns dos temas centrais dos estudos de Habermas publicados já antes de 1980. Portanto, já era claro para Honneth que a abertura iniciada pela apropriação que Habermas fez da linguagem serviria para empurrar a tradição marxista mais para perto de uma nova concepção de ação⁴.

Por outro lado, a influência de Habermas também marcou o recorte retrospectivo da interpretação da história das teorias. Tratava-se de buscar como fonte privilegiada da filosofia social um referencial novo para a *reconstrução antropológica* inerente às teorias correspondentes. Honneth e Joas recuperaram uma antropologia filosófica voltada para as relações intersubjetivas

3 Em entrevista mais recente, Honneth ressalta a importância de Habermas na orientação das questões que ele mesmo enfrenta: “A orientação principal corresponde essencialmente no que sempre entendemos pela virada comunicativa da teoria crítica. Ou seja, a tentativa de Habermas de não mais vincular a teoria crítica a uma imagem de sociedade entendida essencialmente a partir da produção ou às relações de produção correspondentes, mas sim a um conceito do social caracterizado primariamente por processos de entendimento linguístico – a virada comunicativa que consiste em considerar como o núcleo do social não mais a ação instrumental, mas a ação comunicativa. Trata-se de uma teoria ligada estreitamente a Durkheim e Georg Herbert Mead. Esse também constitui para mim o impulso essencial que transformou fundamentalmente toda a arquitetônica da teoria crítica. Primeiramente, sua teoria não se apoiava na análise da sociedade considerando-a como um conjunto de relações de produção, mas a partir de suas relações comunicativas, de sorte que se seguisse necessariamente também uma reorientação da perspectiva normativa. Esta não dependia da libertação do trabalho ou por meio do trabalho, mas de uma libertação do potencial normativo da ação orientada pelo entendimento” (HONNETH, 2011a, p. 139-140).

4 Em *Crítica do poder*, Honneth distingue dois modelos presentes na obra de Habermas em que a linguagem é central para esse projeto comum de reconstrução do materialismo histórico: o modelo presente em *Conhecimento e interesse* e aquele de *Técnica e ciência como “ideologia”*. O próprio Habermas (2013, Introdução) reconhece que a justificação de uma teoria da sociedade preocupada com a reconstrução linguística da práxis social baseada na comunicação e nos discursos também pressupõe um ancoramento “antropológico”. Contudo, esse ancoramento propriamente “antropológico” teria sido mais adequadamente apresentado somente com a “doutrina dos interesses do conhecimento” do modelo de *Conhecimento e interesse* (1986, Capítulo 7).

presentes na tradição hegeliana e em seus críticos, representada principalmente por Ludwig Feuerbach e Marx, passando pela discussão sobre os fundamentos antropológicos da ação social (Arnold Gehlen, Georg Herbert Mead, Helmuth Plessner, Agnes Heller) até as abordagens históricas desenvolvidas por Norbert Elias, Michel Foucault e o próprio Habermas. Os autores enfatizam no percurso reconstrutivo proposto as condições históricas constantes pressupostas para a evolução da espécie, bem como a variabilidade e a pluralidade dos contextos de ação humana: ressaltam-se aspectos antropológicos essenciais de conceitos centrais da filosofia e das ciências sociais, tais como ação, intersubjetividade, expressividade, carência e percepção. Mas a intenção do método reconstrutivo é determinar o *conteúdo normativo das relações intersubjetivas* que estavam na base do projeto antropológico da teoria social. Nesse sentido, os autores não escrevem um livro de natureza antropológica, mas o entendem antes como uma “contribuição para a discussão da antropologia com um propósito sistemático” (HONNETH e JOAS, 1980, p. 17).

O início da reconstrução empreendida pelos autores privilegia a virada “materialista” da antropologia filosófica de Feuerbach e suas consequências para a tradição marxista. O principal interesse na volta a esse ponto de partida do projeto materialista consiste, evidentemente, em perceber que o propósito da crítica à filosofia hegeliana implica uma junção entre materialismo histórico e antropologia filosófica. Com Feuerbach, foi possível fundamentar antropológicamente, vale dizer, de um ponto de vista “materialista”, as condições abrangentes da ação social, pois esse materialismo antropológicamente fundamentado considera a estrutura especificamente humana da intersubjetividade. Honneth e Joas chegam a afirmar que encontramos em Feuerbach uma “intersubjetividade *a priori* do homem” (1980, p. 22), a qual tem de ser interpretada a partir de um esquema de ação social baseada em processos de entendimento interativo e formação de consensos articulados comunicativamente. A característica antropológica significativa inaugurada por Feuerbach, portanto, não importa para a teoria social simplesmente pelo fato de reforçar o ponto de partida materialista em que se apoia a relação enfaticamente assumida por ele entre “racionalidade” e “sensibilidade”, mas principalmente porque coloca “no centro de sua teoria filosófica a natureza *humana*, afirmando-a em sua capacidade de se orientar interativamente e se abrir sensivelmente” (1980, p. 23).

Marx modificará substancialmente essa perspectiva da crítica feuerbachiana ao traduzi-la nos termos de uma filosofia da práxis e abandonar o materialismo antropológico em nome do materialismo histórico. Surpreendentemente,

a passagem de Feuerbach para Marx trouxe muitas vantagens e desvantagens. Em razão da preocupação de pensar a Revolução Industrial juntamente com o referencial dos jovens hegelianos, Marx vinculou a autorrealização do homem a um processo de trabalho autônomo. De um lado, Marx possibilitou à teoria crítica pensar processos fundamentais de *alienação* social ao considerar a miséria econômica como exteriorização de uma forma de vida social que alienou do homem suas próprias capacidades (MARX, 1990). Essa junção entre diagnóstico da alienação e capitalismo se repetiu em sua obra tardia com o modelo da *reificação*: o trabalho representaria uma concepção de ação que descreve como a pressão econômica faz com que os sujeitos não sejam capazes de perceber a realidade em seu conjunto senão como entidades que assumem um caráter de coisas (MARX, 1998; LOHMANN, 1991). De outro lado, no entanto, o materialismo histórico reduziu a ação social à autoatividade produtiva, legando à teoria crítica um conceito de ação social preso ao paradigma produtivista.

Diante de tais alternativas, Honneth e Joas ressaltam os ganhos de teorias que procuram compreender os processos históricos de formação humana. A interpretação de Elias, Foucault e Habermas apresenta assim um tipo de antropologia filosófica da intersubjetividade justificada historicamente. Dentre eles, Habermas ofereceu uma teoria mais sistemática no que diz respeito à reconstrução do materialismo histórico, à revisão do conceito de racionalidade instrumental e à necessidade de esclarecimento do conteúdo normativo da teoria crítica marxista. Desde suas obras mais iniciais, Habermas já começava a abandonar a centralidade do conceito de racionalidade instrumental. Além da retomada dos textos filosóficos de Hegel do período de Jena, Habermas também se ocupou da antropologia filosófica elaborada por Gehlen e da teoria da ação de Mead (HABERMAS, 1968a, 1968b). Em síntese, Hegel, Gehlen e Mead permitiram a ele uma revisão inicial do conceito de racionalidade instrumental como uma forma de ação constitutiva, porém parcial, dos homens. Habermas estabeleceu um *conceito ampliado de práxis social* que se diferencia em dois tipos necessários de racionalidade: por um lado, a ação instrumental tem como objetivo central o domínio técnico sobre objetos inanimados; por outro lado, as tarefas de reprodução social são determinadas por uma dimensão da práxis social que depende da autocompreensão normativa de sujeitos comunicativamente socializados. Decorrem dessa diferenciação duas formas distintas fundamentais de ação social: *trabalho e interação*⁵.

5 “Por ‘trabalho’ ou *ação racional com respeito a fins* entendo a ação instrumental ou a escolha

Habermas pensa que, além de uma atividade capaz de transformar a natureza, a prática da interação mediada pela linguagem seria essencial para todo desenvolvimento histórico e social. E assim, se a forma da relação humana constituída comunicativamente é constitutiva da evolução social, então a reprodução social não poderia ser reduzida a uma categoria da ação concebida unicamente como trabalho: a teoria habermasiana ofereceria instrumentos para uma análise de relações sociais culturalmente reproduzidas que se realizam por meio da integração social constituída em processos comunicativos. “Esse modelo teórico de ação”, afirmam Honneth e Joas, “determina a estrutura categorial de sua teoria da sociedade; ele concebe todo o espectro da práxis social com base nesse tipo de ação, de modo que todas as ações dirigidas socialmente, ainda que não estejam orientadas à comunicação e ao estabelecimento de acordos, tornam-se variações práticas da ação comunicativa” (1980, p. 146). Embora admitissem que Habermas não fundamenta sua perspectiva do ponto de vista de uma antropologia filosófica, ainda assim temas “antropológicos” comuns permitiram reconstruir o materialismo histórico a partir do desenvolvimento de ciências sociais mais recentes. Por mais que o conceito de trabalho em Marx certamente pudesse ser entendido como um tipo de práxis histórica, os autores retiveram o argumento segundo o qual o trabalho acaba sendo um modelo muito limitado de ação social na medida em que reduz a interação social à imagem da atividade instrumental e da cooperação estratégica no trabalho. No conceito habermasiano de ação comunicativa, porém, estruturas de regras de interação e reprodução da sociedade antropologicamente enraizadas mostrariam que a racionalização instrumental e organizacional progride juntamente com um processo de evolução moral e política que a estrutura interna da ação comunicativa conseguiria explicitar⁶.

A reconstrução da teoria de Marx, a partir dessa interpretação do livro *Ação social e natureza humana*, teria de se deslocar definitivamente para um modelo de práxis humana mais abrangente em que as condições sociais diag-

racional ou uma combinação de ambas. (...) Por outro lado, entendo por *ação comunicativa* uma interação simbolicamente mediada” (HABERMAS, 1968b, p. 62). Ao distinguir trabalho e interação em sua concepção ampliada de práxis social, Habermas inicia uma crítica do marxismo cheia de consequências para as linhas gerais de uma *filosofia da práxis*.

6 Não posso deixar de sublinhar que na *Teoria da ação comunicativa*, publicada em 1981, Habermas sabe que a fundamentação de sua teoria depende não apenas de uma concepção renovada de ação. Esta precisará estar articulada ainda com um conceito adequado de racionalidade e, além disso, com uma teoria da modernização (1984, Introdução).

nosticadas pudessem ser produto da ação social. Certamente, essa reconstrução – que no contexto desse livro se coloca apenas como um programa ainda introdutório – afetaria a recepção de sua obra e marcaria de modo surpreendente a distinção entre o potencial teórico encontrado no “jovem” Marx e sua obra da maturidade. É por essa razão que parte considerável da tarefa reconstitutiva também implica a tentativa de uma reinterpretação positiva de alguns dos textos de Marx com o propósito de encontrar em seus próprios termos uma saída para o estreitamento economicista. Os textos de Marx da década de 1850 e 1860, ainda que mais adequados do ponto de vista sistemático, estão cada vez mais sujeitos às consequências funcionalistas. A reconstrução da posição de Marx diante de Hegel e Feuerbach, empreendida por Honneth e Joas, conclui por uma dupla dimensão de fundamentação: nos *Manuscritos econômico-filosóficos* há sim uma certa perspectiva antropológica, de influência feuerbachiana, que ainda determina tanto a visão materialista da primeira versão da crítica da economia política como o modelo abrangente da filosofia da práxis correspondente; no entanto, é inegável que Marx já colocava na base de sua filosofia da práxis um conceito de trabalho tão carregado que mesmo a perspectiva antropológica do período ficava, de certo modo, obscurecida. A relação pouco clara entre o papel assumido pelo “ser-genérico” e pelo trabalho como uma “atividade objetiva” dificulta o estabelecimento da fundamentação normativa que sustenta o tipo de “crítica da alienação” na argumentação de Marx contida nos *Manuscritos* de 1844.

As consequências da categoria do trabalho para o modelo posterior da crítica da economia política levariam para um mesmo problema central: o referencial antropológico seria gradativamente abandonado para dar lugar a uma crítica do capitalismo fundamentada na “identidade estrutural” do capital (HARTMANN, 1970). A articulação entre os argumentos que apontam para a possibilidade de crises sistêmicas do capitalismo e uma visão emacipatória ligada ao trabalho ficou prejudicada pelo viés funcionalista da crítica da economia política. Com isso, “de uma crítica do capital como alienação para uma teoria do capital como um processo autoimaneente, o aspecto de uma teoria da ação presente na teoria da emancipação de Marx tendeu a recuar para o pano de fundo” (DERANTY, 2009, p. 45).

Ora, se a tentativa de repensar uma concepção de práxis social forçava Honneth a reconsiderar a herança filosófica dos jovens hegelianos de esquerda, ainda seria fundamental a continuidade da interpretação crítica do conceito de trabalho em Marx como parte do esforço da reconstrução antropológica do materialismo histórico. Em seu artigo “Trabalho e ação instrumental”,

Honneth (1980) procura manter a inspiração emancipatória e crítica da teoria marxista evitando pensar o trabalho como uma atividade de natureza meramente produtiva. Porém, trata-se de fazer justamente aquilo que em seu livro com Joas não teria sido explicitamente desenvolvido, a saber, uma análise mais propositiva do conceito de trabalho da perspectiva de uma teoria social *inter-subjetiva*. Além de caracterizar uma forma de reprodução humana fundamental (trabalho como apropriação cooperativa da natureza), o trabalho social possui uma dimensão prático-normativa que não pode ser negligenciada. Importa ressaltar aqui que, de um ponto de vista metodológico, a separação entre o potencial descritivo da categoria voltado para o contexto de constituição da ação humana e sua dimensão prático-normativa não poderia interferir na necessidade de se articular ambas as características em um conceito unitário de práxis social (lembrando que Honneth evitará o dualismo de tipo habermasiano em que a interação se separa do trabalho). A síntese do aspecto constitutivo e do normativo, duplamente presente em Marx, permitiria manter a intenção de formular uma análise objetivamente crítica da sociedade com uma teoria da emancipação.

Esse esforço de tentar esclarecer o duplo aspecto que Marx atribui ao trabalho conduz, na verdade, à constituição de um conceito de ação social a partir de um ponto de vista metodológico mais adequado. O elemento crítico que o conceito de trabalho porta precisa ser recuperado. Mas, para tanto, não bastará considerá-lo meramente como expressão de uma racionalidade instrumental apartada de uma atividade que expressa potencialmente uma práxis de autorrealização dos sujeitos. Por essa razão, “um conceito crítico de trabalho teria de abarcar categorialmente a diferença entre uma ação instrumental, em que o sujeito trabalhador dirige sua atividade de acordo com seu próprio conhecimento e a estrutura por iniciativa própria, e uma ação instrumental, em que nem o controle da ação e nem a estrutura objetiva da atividade estão ao alcance do sujeito trabalhador” (HONNETH, 1980, p. 222). Para que ambos os contextos de ação possam se juntar imanentemente em uma mesma práxis social, Honneth chega a reassumir o conceito de “apropriação” como modo de desbloqueio normativo da ação instrumental.

É curioso notar que a perspectiva crítica presente nesse artigo depende de uma interpretação renovada do conceito de racionalidade instrumental que a própria categoria de trabalho permite empreender. Honneth, no entanto, percebe que essa tarefa não poderia ser realizada nos termos em que o trabalho social foi proposto pela tradição marxista. A crítica a tal categoria implicava previamente a reformulação de uma teoria da ação social capaz de inte-

grar uma dimensão normativa com uma descritiva, permitindo assim uma nova saída para a relação entre teoria crítica e práxis emancipatória. Afinal, pergunta Honneth, “como podemos incorporar novamente um conceito de emancipação e uma análise do capitalismo no quadro de uma teoria social uma vez que o paradigma marxista do trabalho não pode mais servir como vínculo entre os dois”? (1990b, p. 12). Uma resposta mais satisfatória a essa questão só poderá ser fornecida quando a concepção renovada de práxis social for recolocada nos termos de uma teoria do reconhecimento.

II – TRABALHO SOCIAL E COMPORTAMENTO CRÍTICO: SOBRE O REDUCIONISMO FUNCIONALISTA DA TEORIA CRÍTICA

Quando remete o problema da práxis social à “primeira geração” da teoria crítica, Honneth pretende reforçar a importância da ideia original que Horkheimer apresentou principalmente em “Teoria tradicional e teoria crítica”, de 1937. Neste texto, a distinção entre uma teoria “tradicional” e uma teoria “crítica” dependia basicamente de duas versões aparentemente complementares do que Horkheimer entendeu por esta última. Na primeira versão, Horkheimer precisou esclarecer a gênese da ciência moderna vinculando-a a processos práticos de reprodução social, isto é, fazer com que a teoria tradicional reconhecesse o contexto constitutivo de sua própria atividade teórica, a saber, os processos sociais de produção. Além disso, para que uma teoria que se diz crítica não ficasse simplesmente dependente de seu contexto de surgimento e permanecesse determinada pela dinâmica do *trabalho social* que lhe é constitutiva, seria necessário então cobrar dela um distanciamento reflexivo sem o qual não poderíamos fazer uma crítica da sociedade existente. Na segunda versão, portanto, além da compreensão de seu próprio contexto de surgimento, a teoria crítica precisa contar ainda com um tipo de *comportamento crítico* que permita “superar a ordem funcional estabelecida socialmente” (HONNETH, 1986, p. 20).

Para Honneth, ambas as versões são absolutamente fundamentais para o projeto da teoria crítica. Mas apenas a segunda versão pode de fato assegurar o momento *reflexivo* no interior de uma crítica social cujo ponto de partida era imanente. “Nesta segunda versão”, diz Honneth, “a teoria crítica não é entendida como um componente imanente do processo evolutivo do trabalho humano, mas sim como um tipo de expressão teórica de um comportamento pré-científico” (1986, p. 20). A dificuldade reside em manter ambas as versões

unificadas no projeto da teoria crítica: se na primeira versão continuamos dando atenção ao desenvolvimento econômico das forças produtivas (em que a teoria é ela mesma uma forma de práxis social historicamente constitutiva), na segunda se trata justamente de *se opor* a seu próprio contexto de surgimento, uma vez que a ação social que caracteriza uma crítica reflexiva do existente é definida de forma essencialmente diversa da atividade produtiva própria do trabalho social.

Ora, o problema em se relacionar trabalho social e comportamento crítico decorre da dificuldade mesma em deixar com que a atividade produtiva determine a práxis social em sua totalidade. As críticas de Marx à reificação já apontavam para os perigos dessa determinação. Sempre o comportamento crítico questiona o modo de organização existente do processo de trabalho social. Esse problema poderia ser sanado caso se verificasse com mais clareza em que consiste propriamente esse comportamento. Mas “Horkheimer não esclarece mais em que consiste a estrutura da práxis social que ele mesmo define com título de ‘comportamento crítico’” (HONNETH, 1986, p. 25). Uma das tarefas centrais da teoria crítica será definir com mais clareza essa dimensão crítica da práxis social. Aos olhos de Honneth, todo o programa original do “materialismo interdisciplinar” estava voltado para esse problema. Porém, essa falta de clareza em relação à definição do comportamento crítico apontava para uma questão ainda mais central, pois traria à tona aquele “reducionismo funcionalista” aludido acima: Horkheimer não pôde esclarecer em termos conceituais o que entendia por uma práxis social reflexiva não somente porque de fato negligenciou dimensões práticas da ação e da vida cotidiana, mas principalmente porque reencontrou em todos os ramos das pesquisas a serem desenvolvidas (na economia política, na psicanálise ou na teoria da cultura) a mesma lógica de determinação imposta pela categoria do trabalho social. A crítica ao “déficit sociológico” da primeira geração elaborada por Honneth toca nesse ponto crucial: o marco programático e interdisciplinar da teoria crítica acabava por “derivar do trabalho toda ação humana possível” (1986, p. 38).

A fraqueza da teoria crítica consistiu em ter aceitado os termos nos quais o funcionalismo foi legado pela teoria social marxista. Durante a década de 1930, Horkheimer desenvolveu junto com outros membros do Instituto de Pesquisa Social o programa de um “materialismo interdisciplinar” em que a teoria crítica pôde dar continuidade a seus propósitos práticos sob condições políticas modificadas. Ainda que tivesse centrado seus esforços em uma composição interdisciplinar para construir sua análise social e encontrar, na di-

menção da ação cotidiana, os resquícios pré-científicos de uma atitude crítica existente, os trabalhos feitos no âmbito do Instituto, tal como no caso de Marx, giravam em torno da economia política. Segundo Honneth, “só ela estava em condições de mediar entre a filosofia da história e as ciências especializadas porque investiga, de um ponto de vista empírico, o mesmo processo de produção capitalista que aparece, em uma perspectiva da filosofia da história, como uma etapa na realização da razão” (1990a, p. 32). Horkheimer e os outros membros do Instituto realizaram a unidade teórica de seu programa porque mantiveram o funcionalismo marxista como pano de fundo para estabelecer uma dependência direta entre os diversos elementos da investigação. O primeiro resultado dessa unidade para todo um projeto que buscou referências renovadas para um conceito ampliado de práxis social parece evidentemente insuficiente aos olhos de Honneth, uma vez que “Horkheimer oculta do domínio objetual de uma ciência social interdisciplinar todo o espectro da ação social cotidiana” (1986, p. 40).

Assim, cada vez mais o “círculo interno” permaneceu ligado a um funcionalismo marxista que o levou a supor na realidade social uma esfera de dominação capitalista e de manipulação cultural que não permitia mais pensar uma margem para um tipo de crítica normativa que fizesse justiça ao “comportamento crítico” desejado, isto é, à consciência pré-científica da população com disposição para a emancipação. Ao lado da quase impossibilidade imanente de emancipação, a teoria crítica legava para sua própria história de desenvolvimento a seguinte tarefa ainda não resolvida: ao se conservar o modelo de crítica da esquerda hegeliana, torna-se necessário “criar um novo acesso teórico àquela esfera social em que um interesse na emancipação possa estar ancorado em termos pré-científicos” (HONNETH, 2000a, p. 92).

Entretanto, esse funcionalismo contaminou cada vez mais o modelo crítico posterior na medida em que foi acompanhado paralelamente pelo diagnóstico da difusão de uma *racionalidade instrumental*, levando assim ao abandono inevitável e decisivo da aposta emancipatória elaborada no quadro de um “materialismo interdisciplinar”. Um novo modelo de teoria crítica apresentado no livro *Dialética do esclarecimento* passa a se basear em uma interpretação radicalmente negativa do conceito de trabalho: longe de designar uma forma de prática emancipatória, o trabalho social representa o modelo das relações de vida reificadas (ADORNO e HORKHEIMER, 1985). O argumento central desenvolvido no livro contém uma tese que se choca diretamente contra um conceito emancipatório configurado nas estruturas do trabalho social: o trabalho perde seu valor posicional de práxis emancipatória e

passa a assumir a forma histórica da dominação. A “dialética do esclarecimento”, resultado da passagem de um conceito positivo para um negativo de trabalho social, “introduziu uma nova fase na história da teoria crítica; a posição até então ocupada pela concepção produtivista de progresso foi substituída por uma crítica da razão, cética em relação ao progresso, e tão radical que podia também duvidar do valor cognitivo das disciplinas especializadas” (HONNETH, 1990a, p. 40). Por conseguinte, o diagnóstico da década de 1940 parece tornar mais aguda a dificuldade de relacionar trabalho e comportamento crítico, isto é, vincular o diagnóstico da sociedade totalmente administrada com um referencial renovado de ação. Isso os impossibilitou de “analisar conceitualmente aquela esfera social da vida cultural cotidiana e dos conflitos sociais” à qual suas teorias pretendiam desde o início se relacionar, pois foram forçados a “reconhecer em toda ação social em geral apenas uma mera extensão da dominação humana da natureza” (HONNETH, 1986, p. 384).

Como ir além do sistema de referência funcionalista do programa original do Instituto? Quais são os caminhos alternativos para renovar a tradição crítica? Novamente, o referencial para uma renovação do modelo crítico buscado por Honneth depende do enfrentamento com a teoria de Habermas. Pois esta não surgiria somente como uma teoria social alternativa. Toda a leitura de Honneth sobre Marx e sobre a primeira geração da teoria crítica partiu, na verdade, do ponto de vista privilegiado da teoria habermasiana da ação comunicativa, assim como a retomada das propostas sociológicas do “círculo externo” poderia também ser ensejada pela abordagem teórico-comunicativa⁷. Como sublinha Jean-Phillipe Deranty, “a adoção por parte de Honneth da virada habermasiana na filosofia (a virada intersubjetivista) e na teoria social (a teoria comunicativa da sociedade) serviu, portanto, ao propósito de um materialismo histórico atualizado” (2009, p. 88).

Habermas, assim como Horkheimer antes dele, procurou mostrar em seus primeiros escritos que uma teoria “tradicional” é aquela que esquece a gênese social de seu próprio contexto prático de surgimento. No entanto, para demarcar as diferenças fundamentais entre uma teoria tradicional e uma teoria “crítica”, Habermas procurou fundamentar sua teoria crítica em uma concepção de ação social mais complexa do que Horkheimer propôs em um

7 Deixo de lado a alternativa sugerida por Honneth, 1990a, em que uma outra referência para a renovação de uma teoria social já poderia estar presente, segundo a reconstrução elaborada, nos trabalhos desenvolvidos pelo “círculo externo”.

primeiro momento: embora ambos estivessem convencidos de que toda forma de conhecimento científico se vincula a uma disposição pré-científica, Habermas determinou diferentes padrões de ação orientados por condutas pré-científicas de comportamento (HONNETH, 1986, Capítulo 7). Independentemente dos diferentes caminhos adotados por Habermas para levar adiante esse projeto⁸, sua abordagem possibilitou para a teoria crítica a mudança do paradigma produtivista para o comunicativo – e, com este, uma apreensão mais adequada do domínio do *social*. Pois Honneth não compreende os ganhos dessa mudança do ponto de vista do desenvolvimento de uma pragmática linguística, mas sim da perspectiva de uma esfera social que procuraria cumprir todas as exigências de uma “transcendência a partir de dentro” com as quais a teoria crítica se ocupou desde Horkheimer. No entanto, segundo Honneth, “o que para Horkheimer eram relações de produção capitalistas que impõem limites injustificados ao desenvolvimento da capacidade de trabalho humano, para Habermas são as relações sociais de comunicação que limitam de maneira não justificável o potencial emancipatório da comunicação intersubjetiva” (2000, p. 96). Uma vez que já chamei a atenção na seção anterior para alguns dos ganhos que a teoria social de Habermas poderia oferecer diante do conceito de trabalho, cabe agora entender como, a despeito da “virada” representada por Habermas na tradição de pensamento da teoria crítica, o funcionalismo voltaria pela porta dos fundos.

Segundo Honneth, os ganhos de uma concepção da ação social voltada aos processos intersubjetivos de socialização escondem também as perdas para a teoria crítica advindas da separação entre interação e trabalho, ou seja, entre uma ação ligada à reprodução de um mundo da vida sociocultural e a dimensão de uma ação racional com respeito a fins. A primeira dificuldade em relação a tal separação reside no problema de se desvincular aparentemente a ação racional com respeito a fins do mundo da interação mediado pela linguagem. Além de assumir uma racionalidade funcionalista que, no nível dos sistemas sociais organizados, prescinde da práxis social de sujeitos individuais de ação, Habermas corre o risco de neutralizar normativamente esferas do sistema econômico e político. Perde-se assim tanto a preocupação com a gênese intersubjetiva da ação que seria constitutiva dos processos sociais analisados como também a possibilidade de uma crítica normativa imanente aos sistemas sociais de ação. Por conseguinte, ao ceder demais à teoria dos sistemas,

8 Cf. nota 3, *supra*.

à teoria crítica restaria uma “desnecessária posição defensiva” (MCCARTHY, 1991, p. 153).

É verdade que apenas essa separação permite a Habermas reatualizar parte do diagnóstico da primeira geração sobre a reificação social. Nesse novo diagnóstico, a formação intersubjetiva das normas e valores foi gradualmente colonizada por formas instrumentais de racionalidade: “Habermas pode entender a incursão de formas sistêmicas de controle nos domínios até o momento intactos da prática comunicativa cotidiana como a patologia determinante de nossa época” (HONNETH, 1990a, p. 64). Entretanto, segundo Honneth, tal separação levaria a exonerar a racionalidade da técnica, da ciência e da administração de um possível controle comunicativo. A consequência grave consistiria em aceitar (quase acriticamente) o diagnóstico de toda sociologia conservadora, de acordo com a qual de fato o Estado administrativo e a dinâmica do mercado (isto é, a própria racionalidade instrumental) se tornaram independentes do controle social. A crítica da reificação depende assim de uma contraposição externa entre mundo da vida e sistemas da economia e do Estado, mantendo em seu modelo crítico a expressão quase mecânica do funcionalismo marxista que deveria ser superado. Segundo Honneth, “o poder ou a dominação (...) não resulta do poder de disposição de grupos socialmente privilegiados, mas provém da pressão de adaptação que exercem socialmente as organizações racionais com respeito a fins” (1986, p. 295).

Diferentemente, para que pudéssemos elaborar uma crítica verdadeiramente imanente da dimensão do mercado capitalista e do poder político, seria necessário atentar para o fato de que o sistema econômico e o poder administrativo *possuem dimensões normativas socialmente identificáveis*. Em outras palavras, Honneth entende que a economia e o Estado não são constituídos por uma racionalidade instrumental puramente objetiva, mas que (como pretenderia o próprio Habermas) são resultado de uma “comunicação não distorcida”, vale dizer, são estruturados segundo “princípios prático-políticos”. Na verdade, evitando a primazia do trabalho sobre a interação simbolicamente mediada, Habermas já sabia que mesmo a reprodução material da sociedade depende de um processo de entendimento intersubjetivo mediado por normas sociais: o conceito de ação comunicativa permite colocar o processo de entendimento intersubjetivo no centro de sua teoria social e substituir o conceito de trabalho. Porém, justamente quando Habermas ancora a gênese do domínio funcional da reprodução material na ação comunicativa, a perspectiva crítica passa a ser operada com critérios normativos muito exigentes, pois estabelece o *entendimento* como paradigma da ação social. O problema é

que Habermas acaba equiparando, em sua teoria social, o potencial normativo da interação social com as condições linguísticas de uma comunicação livre de coerção. E, assim, o ponto de vista crítico estaria fundado apenas na racionalidade comunicativa *prévia* à realidade social dos conflitos. Se vincularmos essa perspectiva habermasiana ao problema encontrado em Horkheimer sobre o estatuto do “comportamento crítico”, seria necessário ainda apontar quais experiências morais corresponderiam ao critério crítico de uma restrição linguística *dentro* da realidade social. Pois “não se pode encontrar dentro da realidade social um elemento que corresponde à instância pré-científica a que remete de modo reflexivo a perspectiva normativa de Habermas” (HONNETH, 2000, p. 98).

Onde emperra o projeto de desenvolvimento da teoria crítica? Habermas teria recaído naquilo que justamente sua teoria tinha ajudado a superar, a saber, a centralidade da categoria do trabalho e da racionalidade instrumental? A renovação da filosofia da práxis iniciada por Habermas apontava antes para áreas da interação social que o reducionismo funcionalista unidimensional era incapaz de abarcar. Mas os sistemas sociais, caracterizados por uma racionalidade altamente funcionalista, acabaria reduzindo novamente determinadas esferas de ação social ao padrão do trabalho. No limite, segundo Honneth, não existem sistemas suprassubjetivos ou racionalidades instrumentais, mas *ações sociais* passíveis de serem interpretadas pelo viés da reificação e do conflito: em todo caso – e é aqui que reside o interesse que leva do pontapé “antropológico” inicial até uma teoria da ação social mais adequada – sempre se trata de sublinhar o papel das interpretações de normas e valores da perspectiva da interação social. Nesse sentido, o resquício do funcionalismo, tão importante nos diagnósticos elaborados a partir da teoria da ação comunicativa, cria um tipo de dualismo social que acabaria se tornando o problema que “determinará o futuro da teoria crítica” (HONNETH, 1990a, p. 64): os poderes sistêmicos tornados independentes levariam assim à dissolução daquele pretendido núcleo particularmente *social* da sociedade que a segunda e terceira gerações tanto buscaram com um conceito renovado de práxis.

A difícil tarefa de Honneth consiste, por um lado, em conseguir substituir a pragmática formal de Habermas por uma concepção de práxis social que pudesse explicitar os pressupostos normativos da interação social em toda sua dimensão. Mas, por outro, trata-se de retraduzir em uma *teoria da ação* aquilo que precisaria estar reunido desde sempre: o contexto de surgimento de suas categorias (ocupado antes pelo trabalho social) e o comportamento crítico. Em primeiro lugar, fazendo isso, não se correria mais o risco de trazer

novamente à tona o funcionalismo marxista pela porta dos fundos: sistemas de ação organizados funcionalmente (na esfera do mercado e do sistema político) seriam descritos não com base na “ficção” de uma racionalidade instrumental com respeito a fins, mas segundo organizações de *ação* entre os sujeitos não esvaziadas de conteúdo normativo (HONNETH, 1986, p. 328). Em segundo lugar, as esferas de comunicação não podem ser “distorcidas” apenas por causa de uma racionalidade funcionalista que coage processos intersubjetivos de entendimento que deveriam ocorrer livres de qualquer coerção. Isso daria a impressão de que dimensões de poder só surgiriam pela colonização da racionalidade com respeito a fins sobre orientações de ação voltadas ao entendimento. É preciso mostrar, contrariamente, que o plano das “interações sociais” (das esferas de comunicação) não está esvaziado de poder (HONNETH, 1986, p. 329). Apenas assim, vale dizer, pressupondo algo como uma organização comunicativa da reprodução material, seria possível justificar uma teoria crítica das formas concretas de organização da vida social, política e econômica que superasse os termos de um paradigma produtivista.

III – EM BUSCA DE UM NOVO IMPULSO ANTIFUNCIONALISTA: RECONHECIMENTO, TRABALHO E REIFICAÇÃO

Segundo o fio condutor da reconstrução feita por Honneth da história da teoria crítica, é possível encontrar uma alternativa diante da centralidade do trabalho social, de um lado, e do potencial que o retorno à comunicação poderia propiciar, de outro. Em outros termos, era preciso, como procurei mostrar, *atentar para formulações que explicitam formas de ação social localizadas em realidades sociais “pré-teóricas”*. Horkheimer e Adorno foram incapazes de analisar adequadamente o domínio comunicativo da ação social e isso inviabilizou a localização de uma fonte pré-teórica da crítica para além do trabalho social e de uma concepção unidimensional de ação. Com isso, o próprio projeto de uma teoria crítica da sociedade estaria sendo colocado em xeque se o entendemos como “uma crítica normativa capaz de informar sobre a instância pré-científica em que se encontra ancorado de modo extrateórico seu próprio ponto de vista crítico” (HONNETH, 2000, p. 88-89). O conceito de reconhecimento elaborado por Honneth procura dar conta justamente da relação entre crítica social e um conceito pré-científico de práxis.

É importante lembrar que, embora Habermas tivesse compartilhado o diagnóstico negativo da colonização dos sistemas sobre a sociedade, ele já

pôde expor tal diagnóstico lançando mão de uma estrutura da práxis social ameaçada pelas tendências criticadas da evolução sistêmica. Pois ao deixar de colocar o trabalho no centro de sua teoria da ação, Habermas também concebeu o entendimento comunicativo como aquela esfera pré-científica de emancipação que tinha sido requerida por Horkheimer desde seu plano original de uma crítica social. Isso significa, portanto, que Habermas procurou solucionar, com uma determinada teoria da ação social, o problema da relação entre trabalho e “comportamento crítico” ao fundamentar seu ponto de vista normativo dentro da realidade social. No entanto, como já apontado, a teoria da ação comunicativa habermasiana dependeu da distinção fundamental entre trabalho e interação, apoiando-se em um dualismo insustentável da perspectiva de Honneth. Trata-se antes de mostrar como, deixando de lado o conceito altamente abstrato de razão instrumental e ancorando o comportamento crítico e reflexivo dos sujeitos em contextos sociais determinados, a teoria crítica é capaz de *apontar as experiências e atitudes empíricas que, em termos pré-científicos, já proporcionam um indicador de que seus critérios normativos não carecem de algum suporte na realidade.*

A tarefa da teoria crítica honnethiana implica não pressupor simplesmente uma articulação imediata das condições linguísticas de uma comunicação livre de coerção com o potencial normativo da interação social. Para complementar a “mudança de paradigma” – da produção à comunicação – Honneth precisa considerar a “condição normativa prévia a toda ação comunicativa”, a qual se configura na experiência do *reconhecimento*: “Os sujeitos se encontram uns e outros no horizonte da expectativa recíproca de receber reconhecimento como pessoas morais e por seu desempenho social” (2000, p. 99). Desse modo, ao estabelecer que o reconhecimento social deve estar na *gênese e na estrutura* da ação comunicativa, Honneth acredita poder integrar os avanços da teoria social habermasiana com um conceito de práxis social dependente de uma luta moralmente motivada. O vínculo entre interação social e os sentimentos morais dos sujeitos compõe o núcleo central de seu livro mais importante, *Luta por reconhecimento*, oferecendo também uma outra estratégia de fundamentação teórica: a ideia de uma teoria crítica da sociedade precisa ser fundamentada a partir de processos sociais explicados com referência às *pretensões normativas estruturalmente inscritas nas relações de reconhecimento.*

O esquema geral dessa tese de Honneth depende de níveis reconstitutivos diferenciados: uma reconstrução da história da teoria (em que se encontram as três formas de reconhecimento – o amor, o direito e a solidariedade – já

presentes nos escritos hegelianos do período de Jena); uma reconstrução empiricamente sustentada que permite justificar, sob as condições de pensamento pós-metafísico, uma distinção complexa entre diversas formas de reconhecimento social; e uma gramática moral dos conflitos sociais, cujo ponto de referência normativo consiste em um conceito de eticidade próprio da teoria do reconhecimento (HONNETH, 2003; NOBRE, 2013). Em todo caso, só é possível compreender a estrutura das relações sociais de reconhecimento caso essa estrutura esteja inscrita em processos intramundanos de socialização humana, os quais devem ser reconstruídos objetivamente. Apenas assim o conceito de reconhecimento pode de fato ser considerado da perspectiva de uma teoria social de teor normativo.

Honneth argumenta, nesse ponto, em favor de uma necessária “fenomenologia empiricamente controlada das formas de reconhecimento” (2003, p. 121). Uma tal “fenomenologia” permite a Honneth articular as três formas de reconhecimento com três tipos de *desrespeito*, cuja experiência pode motivar praticamente os sujeitos para a emancipação: “Nossa tentativa de uma fenomenologia empiricamente controlada das formas de reconhecimento já deixou claro que nenhum dos três domínios de experiência pode ser exposto de maneira adequada sem tomar referência a um conflito internamente inscrito: sempre esteve inserida na experiência de uma determinada forma de reconhecimento a possibilidade de uma abertura a novas possibilidades de identidade, de sorte que uma luta pelo reconhecimento social delas tinha de ser a consequência necessária” (2003, p. 256). Assim, Honneth parece se aproximar de uma concepção de práxis social que, além de poder ser comprovada como constitutiva dos contextos de socialização humana, guarda em si um potencial crítico-reflexivo decisivo: com o conceito de reconhecimento explicamos o processo prático no qual experiências de desrespeito podem influir nos motivos morais capazes de mobilizar indivíduos e grupos para a ação, isto é, para uma luta por reconhecimento (MELO e WERLE, 2008).

Esse passo da tese de Honneth, em que se vincula teoria e práxis, não pode passar despercebido. Vimos que o trabalho social, embora explicasse a constituição dos contextos de vida, não era suficientemente reflexivo para poder caracterizar o que significa uma atitude *crítica*. As pesquisas do Instituto já mostravam, por exemplo, que os trabalhadores não formam necessariamente uma consciência crítica suficiente para motivá-los à luta emancipatória. Isso significa que o trabalho social – e o trabalhador – não é capaz de desenvolver imediatamente uma disposição revolucionária e converter automaticamente o conteúdo crítico da teoria em uma práxis de transformação

social. Como, então, fundamentar a motivação de um comportamento crítico no mesmo processo que bloqueia essa conversão para a ação? Segundo Honneth, no lugar do proletariado, cuja condição social o havia tornado portador histórico da emancipação e do conteúdo crítico da teoria, “deve reemergir uma capacidade racional anteriormente submersa para a qual todos os sujeitos, em princípio, possuem a mesma disposição motivacional” (HONNETH, 2007a, p. 51). Desse modo, o diagnóstico das patologias sociais – na experiência do desrespeito ou do “sofrimento”⁹ –, sempre ancorado na deformação de uma práxis humana constitutiva, deve ele mesmo permitir apontar para sua superação prática: “A Teoria Crítica pressupõe que esse sofrimento objetivamente atribuível aos membros da sociedade, ou subjetivamente experienciado por eles, deve conduzir àquele mesmo desejo de cura e libertação em relação aos males sociais. [...] É essa perigosa suposição que permite uma conexão da teoria com a práxis diferente daquela que a tradição marxista oferece” (HONNETH, 2007a, p. 54).

Um paradigma da comunicação entendido agora em termos de reconhecimento poderá contribuir de forma mais adequada para a retomada do programa de Horkheimer, pois aqueles sentimentos de injustiça unidos às formas estruturais de desrespeito representam um fato pré-científico em que uma crítica das relações de reconhecimento pode verificar, *em termos sociais*, sua própria perspectiva teórica. Em outras palavras, seria possível agora “substituir a pragmática universal de Habermas por uma concepção antropológica que pudesse explicar os pressupostos normativos da interação social em toda sua dimensão” (HONNETH, 2000, p. 100-101). O conceito de reconhecimento permite relacionar assim o conteúdo crítico da teoria, que é constitutivo de seus próprios fundamentos, com uma práxis social em que o propósito emancipatório já está desde sempre inserido nas experiências, práticas e necessidades humanas que configuram as formas moralmente justificáveis de interação social.

O ponto central para essa elaboração renovada dos impulsos antifuncionalistas a partir da teoria do reconhecimento consiste, principalmente, na mudança de perspectiva operada por Honneth em relação ao próprio diagnóstico de seus antecessores da teoria crítica. O paradigma produtivista determinou em grande medida o diagnóstico geral da reificação social, isto é, dos contextos de vida dominados pela razão instrumental (de Marx a Haber-

9 Sobre o diagnóstico do “sofrimento” que, ao ser diagnosticado, aponta para a superação prática de sua própria forma de patologia social (2007b, Capítulos 3 e 4).

mas). O diagnóstico habermasiano da colonização dependia também da manutenção dessa perspectiva negativa diante das consequências da expansão dos sistemas sociais, mesmo em situações políticas modificadas. No entanto, para a produção de um diagnóstico de época mais adequado, no centro já não deverão estar as tensões entre sistema e mundo da vida, mas sim as *causas sociais responsáveis pela violação sistemática das condições de reconhecimento*. “Quando o paradigma da comunicação”, escreve Honneth, “já não for concebido unicamente no sentido de uma concepção da comunicação racional, mas antes de uma concepção das condições de reconhecimento, dificilmente o diagnóstico crítico da época deva ser reduzido ao estreito esquema da uma teoria da racionalidade; pois como critério do que tem de ser considerado um ‘transtorno’ ou uma evolução equivocada da vida social já não podem servir as condições racionais da comunicação livre de coerção, mas se tem de recorrer às condições intersubjetivas prévias do desenvolvimento da identidade humana em geral” (2000, p. 102-103).

Para saber como Honneth poderia finalmente esclarecer sua própria interpretação daquele “comportamento crítico” diante de estruturas sociais responsáveis por produzir formas distorcidas de reconhecimento, pretendo ver ainda como se articulam as próprias relações de reconhecimento com os efeitos colaterais da organização do trabalho social. Em seu diagnóstico das patologias sociais, centrado na identificação de distorções do reconhecimento e nas experiências sociais de desrespeito, Honneth recupera de forma inesperada o conceito de trabalho. Porém, ele só pode retomar essa categoria caso abandone o referencial funcionalista e vincule constitutivamente o trabalho às relações de experiência moral (1). Ademais, a reconstrução do marxismo, segundo os próprios termos daquele projeto inicial de uma renovação da filosofia da práxis, teria de estar enraizada ainda “em um modelo teórico de práxis humana de tal modo que a independência das condições sociais nem seja negada nem simplesmente reificada, mas possa ser reconhecida antes como produto da ação social” (HONNETH e JOAS, 1980, p. 3-4). Esse modelo pôde ser desenvolvido quando Honneth, imbuído de um novo conceito de práxis social, incorpora o diagnóstico crítico da reificação social nos termos de uma teoria do reconhecimento (2).

(1) Ao recepcionar a ideia da luta por reconhecimento a partir da dialética do senhor e do escravo apresentada na *Fenomenologia do espírito*, Marx “reduziu o espectro das exigências do reconhecimento à dimensão da autor-realização no trabalho” (HONNETH, 2003, p. 230). No entanto, para diagnosticarmos as formas de patologia social decorrentes da esfera do mercado

capitalista, temos de refazer esse percurso de outro modo. Seria possível interpretar Marx agora de tal forma que sua crítica ao capitalismo estivesse ancorada em relações de reconhecimento entre os homens mediadas pelo trabalho? Com o poder de disposição que uma única classe detém sobre os meios de produção, não poderíamos concluir que foi arrancada dos trabalhadores a possibilidade de controle autônomo de sua atividade, entendida agora como pressuposto social para o reconhecimento recíproco de parceiros que agem cooperativamente? E, nesse sentido, a “libertação” do trabalho não poderia deixar de ser entendida como um confronto meramente estratégico pela aquisição de bens e instrumentos de poder, mas sim a partir de uma gramática moral dos conflitos sociais? Segundo Honneth, “se a consequência da organização capitalista da sociedade é a destruição das relações de reconhecimento mediadas pelo trabalho, então o conflito histórico que principia por esse motivo tem de ser concebido como uma luta por reconhecimento; por isso (...) o primeiro Marx pode interpretar ainda os confrontos sociais de sua época como uma luta moral que leva os trabalhadores reprimidos à restauração das possibilidades sociais do reconhecimento integral” (2003, p. 232).

Se Marx não permitiu levar esse percurso adiante, também segundo a diferenciação habermasiana entre sistema e mundo da vida não seria possível pensar o campo do trabalho como uma esfera regulada por normas morais, posto que Habermas não pôde entrever teoricamente algo como uma “base moral” inerente à economia capitalista. Se, contrariamente ao dualismo habermasiano, pudéssemos mostrar que o funcionamento do mercado capitalista também pressupõe a existência de uma série de normas morais, não somente a oposição categorial entre sistema e mundo da vida perderia sua adequação teórica, como também permitiria que reconstruíssemos uma perspectiva crítica *imanente* às relações existentes de trabalho. Porém, fazer uma crítica imanente pressupõe encontrar um padrão de racionalidade justificável no interior das próprias relações de trabalho criticadas. Uma vez que se trata de evitar a fundamentação da crítica social a partir de um dualismo como aquele sugerido na teoria de Habermas, como retomar essa dimensão normativa imanente ao conceito de trabalho sem recair no paradigma produtivista? Honneth precisará considerar o mercado de trabalho capitalista não apenas de um ponto de vista funcional, mas como uma esfera de integração social constituída por uma série de normas que perpassam o mundo do trabalho.

O mercado capitalista não é determinado pela lógica da eficiência econômica, mas também pelas regras e pressupostos normativos que o constituem como uma esfera de integração social. Por conseguinte, do funcionamento do

mercado poderíamos reconstruir implicações morais fundamentais para uma crítica imanente das relações de trabalho existentes. A própria crítica imanente se torna inviável se analisarmos o mercado apenas da perspectiva da eficiência funcional. Contudo, se analisarmos o mercado da perspectiva da integração social, “então no mesmo mercado se revelam as implicações morais que, segundo Hegel e Durkheim, garantem seu ancoramento normativo no mundo da vida social” (HONNETH, 2010, p. 100). As pretensões racionais da nova forma econômica capitalista não poderiam ser derivadas como ideais normativos impostos “de fora”. Por essa razão, Durkheim acreditou que “justiça e equidade” seriam pressupostos necessários das próprias relações de trabalho, isto é, qualificariam o mercado de trabalho como uma esfera de integração social organizada de forma justa e equitativa.

O pano de fundo dessas considerações normativas é composto de um diagnóstico do capitalismo contemporâneo (HARTMANN, 2010, e HONNETH, 2010). Com a crise do capitalismo de bem-estar social que abriu caminho para o capitalismo global, o trabalho social adotou um regime pós-fordista e se submeteu cada vez mais à desregulamentação do mercado, aos baixos salários e às condições de trabalho inaceitáveis. São nessas situações que a possibilidade de melhoria do trabalho dificilmente se encontra nas práticas sociais realmente existentes, levando os sujeitos a se orientarem por um dever ser abstrato e pelo horizonte utópico de uma sociedade do trabalho plenamente realizada que se apresenta como alternativa às forças autorreguladas do mercado capitalista. No entanto, a mudança de perspectiva teórica que autoriza descortinar os componentes normativos sob a reprodução funcional, a saber, a integração social, permite também entender as relações de trabalho típicas do atual *laissez-faire* como manifestações patológicas das relações de trabalho mediadas pelo mercado. Sem as implicações morais pressupostas no moderno mercado de trabalho, não seria possível diagnosticar adequadamente essas patologias que acompanham os imperativos neoliberais de uma desregulamentação econômica.

Essa concepção do trabalho entendida pela perspectiva da integração social exerce um papel crítico importante. Pois nas estruturas da reprodução social encontram-se já presentes pretensões racionais em certas demandas normativas ligadas ao trabalho. Portanto, diferentemente de uma utopia futura da sociedade do trabalho – aquela que se orientou por uma concepção holista em que o trabalho autônomo seria exercido comunitariamente pela associação futura dos produtores –, Honneth sublinha a interpretação da base moral imanente às relações de trabalho capitalista como uma infraestrutura

normativa de relações de reconhecimento que podem ou não ser satisfeitas. Em outras palavras, o trabalho social operaria segundo normas moralmente justificáveis na medida em que as entendemos segundo condições imanes de reconhecimento obtidas nas modernas relações de mercado. A integração sistêmica poderia ser reinterpretada de modo que a concebêssemos segundo relações de trabalho reificadas, ou seja, em que as premissas morais do reconhecimento recíproco presentes no mundo do trabalho capitalista não seriam satisfeitas. Entretanto, sem redefinirmos a chamada integração sistêmica como *integração social*, a articulação entre trabalho e reconhecimento não forneceria uma concepção normativa adequada da divisão do trabalho e nem apontaria para uma transformação do mercado capitalista cujas pretensões racionais se encontram de forma imanente nas demandas do mundo do trabalho (HONNETH, 2010).

Assim, indo de encontro com a tradição que o precedeu, não deixa de ser surpreendente a revalorização que Honneth acaba atribuindo à categoria do trabalho. De Horkheimer a Habermas, o trabalho esteve diretamente ligado à racionalidade instrumental, levando inclusive a diagnósticos negativos insuperáveis. Nessa tradição, abandonou-se qualquer possibilidade de vínculo crítico entre trabalho social e autorrealização; pelo contrário, cristalizou-se uma oposição cada vez mais rígida no vocabulário emancipatório entre trabalho social e “comportamento crítico”. Com Honneth, o trabalho pode passar a ser constitutivo inclusive das próprias estruturas de reconhecimento. “Determinadas zonas da crítica pré-científica”, afirma Honneth, “são percebidas na medida em que são analisadas à luz de um conceito de trabalho que incorpora de modo categorial a dependência individual do reconhecimento social da própria atividade” (2000, p. 106). Evidentemente, ao fazer isso, Honneth não eleva novamente o processo de trabalho social a um processo privilegiado de formação de uma consciência emancipadora. No entanto, percebe não apenas que a formação da identidade individual depende de uma forma de reconhecimento, de um tipo constitutivo de estima social, que permeia os processos de trabalho social no mercado capitalista, mas também que a crítica imanente desses mesmos processos requer o discernimento sobre o conteúdo moral que está na gênese da reprodução material da sociedade.

(2) O conceito de reificação foi formulado originalmente por Marx no contexto da Primeira Revolução Industrial e depois retomado no influente texto de Georg Lukács, “Reificação e a consciência do proletariado” (LUKÁCS, 2003; NOBRE, 2001). Tanto para Marx como para Lukács, o conceito descrevia um processo imposto a partir da estrutura da mercadoria em que as

relações entre os homens passavam a se caracterizar de maneira “fantasmagórica” como uma relação entre coisas. Como causa social para o aumento da reificação, tais autores se limitaram a entender o modo dominante de ação nas sociedades capitalistas somente a partir da troca de mercadorias. Todas as relações humanas reificadas – do homem com a natureza, dos homens entre si e do próprio sujeito consigo mesmo – foram analisadas necessariamente como grandezas economicamente utilizáveis. Honneth questionou se ainda seria possível descrever as novas formas de patologias ligadas à reificação lançando mão da mesma referência categorial que aparecera em ambos os autores. O primeiro passo da tentativa de diagnosticar de forma mais adequada as patologias existentes segundo o conceito de reificação consiste assim em interpretar tais fenômenos de acordo com esferas de ação não econômicas.

E a história do conceito na herança marxista, contudo, não se limitou à caracterização de uma atividade apenas produtiva. Pois mesmo já em Lukács o conceito de trabalho, ao se manter vinculado a um referencial econômico forte, parecia se mostrar insuficiente para abarcar uma dimensão propriamente social das ações humanas: o fenômeno da reificação se generalizou para a totalidade dos *comportamentos* sociais. Por reificação entendia-se agora a fragmentação e a mecanização das ações humanas subordinadas a um processo de racionalização determinado de acordo com um princípio de calculabilidade (no sentido de Weber) que determinaria a totalidade dos comportamentos dos sujeitos. A crítica da reificação, portanto, não se limitaria a desmascarar a autonomização do sistema econômico, mas a criticar um processo de dominação identificado em comportamentos sociais diferenciados. Essa crítica, de algum modo presente na formulação que Marx pretensamente atribuiu ao trabalho social, precisava ser reconstruída com meios teóricos renovados (HONNETH, 2005; MELO, 2010).

Honneth acredita que, sobretudo no caso de Lukács, a reificação não foi entendida como uma violação contra princípios morais, mas sim como um falseamento de uma *práxis humana* racionalmente justificável: a crítica à reificação exige antes que possamos distinguir entre uma *práxis humana* “correta” e uma “falsa”. Alguém que reifica suas relações com seu meio circundante ou com outras pessoas não fere apenas princípios e normas morais, mas atenta sim contra condições elementares que são pressupostas nos próprios discursos morais: atenta-se contra os próprios pressupostos necessários de um mundo socialmente constituído. Honneth (2005) procurará manter na sua reatualização do conceito de reificação os princípios normativos sobre os quais aquela formulação lukacsiana se apoiaria, os quais não consistiriam numa

mera soma de normas morais, mas sim num conceito de *práxis humana genuína*. Podemos retomar a caracterização de Lukács sobre o comportamento reificante como o comportamento de um espectador meramente “contemplativo” e “indiferente”: sob o termo reificação compreende-se um comportamento contemplativo em cuja perspectiva o mundo circundante, as relações sociais e a autocompreensão individual seriam apreendidos apenas com indiferença e de um modo neutro em relação aos afetos, ou seja, como se tivessem as qualidades de uma “coisa”. O pressuposto dessa caracterização de uma *práxis humana falsa e distorcida*, por sua vez, seria aquele de uma *práxis não distorcida e correta*. Neste caso, em oposição ao comportamento contemplativo, haveria também uma atitude não reificada presente nos comportamentos participativos e engajados dos sujeitos em todo espectro de suas relações.

Honneth pretende reatualizar o conceito de reificação de modo que a distorção de uma *práxis correta e originária* das relações humanas tenha como pressuposto a caracterização de uma *práxis “verdadeira”*. Além disso, a atitude do participante – que ao se reificar transforma-se naquela do mero observador – será descrita por Honneth como essencialmente intersubjetiva. E o ponto de vista intersubjetivo fornecerá uma medida fundamental com base na qual podemos diagnosticar uma *práxis reificante*. É exatamente a atitude intersubjetiva – caracterizada pela participação ativa e pelo envolvimento existencial dos sujeitos em contraste com a mera contemplação e indiferença – que Honneth fundamentará com sua categoria do reconhecimento.

A categoria do reconhecimento preencherá um importante pressuposto não desenvolvido por Lukács. Não estaria claro na fundamentação lukacsiana no que se baseia o primado dessa “*práxis participativa*” originária que se perderia no momento em que o sujeito passa a se comportar de forma reificada. Essa participação interessada precisaria ter um primado “genético” bem como “conceitual” para que a reificação pudesse, por um lado, ser descrita como uma “distorção” de uma *práxis correta* e, por outro lado, tornasse possível junto com seu diagnóstico também sua crítica e superação. Honneth – lançando mão de conceitos presentes também em Heidegger e em John Dewey – pretende fundamentar a tese de que na relação do homem consigo mesmo e com seu mundo circundante uma postura de reconhecimento possui anterioridade “genética” e “categorial” quando comparada a todas as outras atitudes. Toda a apreensão da realidade (mesmo uma apreensão racional cognitiva) estaria ligada a uma forma de experiência em que todos os dados existentes de uma situação se encontrariam em princípio qualitativamente acessíveis à perspectiva de uma participação interessada. Esse tipo de experiência qualitativa origi-

nária de todas as nossas vivências é interpretado por Honneth como uma característica essencial de proximidade, não distanciamento e de “engajamento prático” com o mundo, isto é, como uma “interação” primária oposta à atitude autocentrada, egocêntrica e neutra. O reconhecimento expressaria, portanto, essa forma originária de relação e de interesse existencial pelo mundo que somente um ato de distanciamento ou de esquecimento poderia separar.

Podemos chamar esse “esquecimento do reconhecimento” de reificação, segundo Honneth, se entendemos com isso o processo por meio do qual, no nosso saber a respeito dos outros homens e no modo como os conhecemos, não tomamos mais consciência de que ambos os casos se devem a uma participação e reconhecimento anteriores (Capítulo 4). É esse momento do esquecimento, entendido em forma de “amnésia”, que Honneth acentua como uma nova determinação do conceito de reificação. Na medida em que perdemos a postura do reconhecimento, desenvolvemos uma percepção reificada em que o mundo intersubjetivo seria apreendido apenas com indiferença e de um modo neutro em relação aos afetos, sempre segundo uma atitude calculadora. E mesmo que estivéssemos em condição de perceber cognitivamente todo o espectro de expressões humanas, ainda assim nos faltaria certo sentimento de vinculação estreita que seria necessário para que também fôssemos afetados existencialmente por esse ato de perceber.

Esse esquecimento de um reconhecimento precedente, que Honneth pretende conceber como o núcleo de todos os processos de reificação, também diz respeito à percepção reificada tanto do mundo objetivo como da própria personalidade. No comportamento reificante, deixaríamos de respeitar no objeto todos os aspectos e significados particulares que estavam presentes na percepção afetiva das atitudes das outras pessoas. Em outras palavras, o reconhecimento da individualidade de outras pessoas nos leva a perceber os objetos na particularidade de outros possíveis aspectos que aquelas pessoas também lhes atribuiriam no seu modo específico de vê-los. E Lukács já mostrava também que o fenômeno da reificação condiciona ainda a atitude dos sujeitos em relação e suas próprias capacidades e sentimentos. Isso significa na interpretação de Honneth que a “autorreificação” pressupõe certo tipo de esquecimento do reconhecimento ligado aos nossos próprios desejos e vontades. Ou seja, os sujeitos passam a se esquecer que também seus próprios desejos e sentimentos devem poder ser reflexivamente articulados e apropriados, embora também nesse caso possamos perder de vista o fato de que “sempre reconhecemos previamente a nós mesmos, pois somente assim poderíamos ter acesso à nossa própria interioridade” (Idem, p. 92-93).

O discernimento de Lukács de articular o diagnóstico do capitalismo com uma teoria da racionalidade, ou seja, vincular a realidade institucional do capitalismo com uma forma organizacional de sociedade estruturada racionalmente, precisaria, portanto, ser substituído por uma abordagem que pudesse interpretar fenômenos da reificação com o vocabulário de uma *teoria da ação*: uma certa forma dominante de *práxis social* no capitalismo conduz os sujeitos a se relacionarem de maneira indiferente diante do mundo, dos outros seres humanos e em relação à sua própria autorrealização, de modo que a interação social é privada de qualquer atenção àquelas qualidades morais necessárias para um reconhecimento recíproco bem-sucedido. Os conceitos utilizados por Honneth para lidar com a reificação encontram-se assim entre a filosofia normativa e a crítica social, designando “desenvolvimentos equívocos ou patologias no modo de pensar e agir dos sujeitos socializados, os quais não podem ser descritos nem na linguagem puramente neutra de uma sociologia explicativa, nem nos termos puramente normativos de uma ética” (2008, p. 69). Como lembra Honneth (2005, p. 96), as sociedades contemporâneas podem “naufragar normativamente” sem que tenhamos de compreender tal fenômeno como uma violação de princípios morais, mas como formas de patologias sociais descritas mais adequadamente por uma teoria da ação social. E o diagnóstico de tais patologias, núcleo fundamental de toda a tradição da teoria crítica, não pode ser produzido com o arcabouço teórico em que a estrutura social própria do capitalismo é entendida como um processo de racionalização social. O cerne normativo desse diagnóstico é explicitado quando os sujeitos deixam de se reconhecer mutuamente e passam a se perceber meramente como objetos.

BREVE CONCLUSÃO

Os casos das análises mais recentes de Honneth sobre o mercado de trabalho capitalista e sobre o conceito de reificação deixam notar o desdobramento da questão antropológica em direção a uma teoria pretensiosa da ação social. Certamente, a passagem pela reconstrução hegeliana não manteve sem desvios o percurso que leva dos textos da década de 1980 para aqueles mais recentes. Ainda assim, a renovação de um conceito de *práxis*, esteja este mais atrelado ao modelo da “antropologia” ou então, como se vê mais tarde, a uma dimensão da ação humana enriquecida social e normativamente, manteve-se norteada pela tentativa de tomar distância do paradigma produtivista: o papel central exercido pelos mecanismos econômicos, a ação social concebida como trabalho e o conceito de *práxis* produtiva (mantido também por Horkheimer)

teriam de ser substituídos pelos processos de reconhecimento na esfera normativamente cheia de consequências do *social*.

A práxis social, portanto, deixaria de ser interpretada unilateralmente como dominação e poder, restituindo na história da teoria crítica, segundo Honneth, seu aspecto emancipatório. Ao continuar de modo peculiar a trajetória da herança típica do marxismo ocidental iniciada por Lukács, o desenvolvimento de formação de uma “consciência emancipatória” não está simplesmente vinculado agora ao processo de trabalho social, mas depende antes do seu ancoramento nas experiências morais. A revisão da tradição sugerida por Honneth explicita que na categoria de “ação instrumental” precisamente os componentes morais da práxis social – incluídos neste caso o trabalho social e os comportamentos reificados dos sujeitos – se perdem ao se descolarem das expectativas normativas dos sujeitos. Mesmo no caso do mercado de trabalho, como vimos, Honneth supõe diferentemente que os sujeitos acreditam poder realizar sua identidade nas atividades antes entendidas como sendo controladas por um poder que domina abstratamente. Só foi possível trazer a explicação da dimensão do mercado de trabalho para o ponto de vista da práxis humana não reduzida à práxis produtiva porque toda ação social, sem exceção, precisa estar atrelada à estrutura geral das regras da interação, seja para a compreensão de práticas bem-sucedidas de reconhecimento ou para entender suas relações diagnosticadas como patológicas.

Nesse sentido, é nas relações de reconhecimento que a teoria crítica poderá finalmente justificar suas pretensões normativas imanentemente ao social, isto é, às relações concretas estabelecidas entre os sujeitos: em vez da práxis produtiva, são agora as experiências morais e a autorrealização dos sujeitos que constituem a pretendida instância pré-científica que permitirá dar continuidade à crítica imanente. Parece evidente, entretanto, que na medida em que o conceito de reconhecimento se torna a referência pré-científica para a teoria crítica da sociedade, então esse procedimento de fundamentação teórica não pode depender apenas de um acerto de contas categorial com o referencial marxista e da renovação do diagnóstico de época, mas principalmente de algo como um conceito de sujeito que pudesse ser “materialisticamente” fundamentado segundo exigências pós-metafísicas – por isso a via da psicologia, de certo modo, pôde oferecer as determinações exigidas com uma teoria da socialização atualizada empiricamente, tal como sugere, por exemplo, a exposição de *Luta por reconhecimento*.

O recurso a uma teoria complexa da ação social – o que restaria, portanto, das tentativas de formulação de uma teoria da práxis renovada – poderia

ser compreendido ora como continuidade e ora como substituição dos resquícios antropológicos: o ancoramento normativo do conceito de reconhecimento e sua dependência em relação à autorrealização ética dos indivíduos apontam antes para o fato de que o problema da reconstrução antropológica parece iminente. O espectro da autorrealização ética acabaria consumando a busca pelos pressupostos normativos da interação social. No entanto, embora em alguns trabalhos tardios possamos entender a autorrealização a partir de uma concepção “antropológica” peculiar, porque mitigada, certamente ela não encontra mais seu fundamento em uma filosofia da práxis renovada, subordinando-se agora à pretensão objetiva de uma “reconstrução normativa” (HONNETH, 2011b).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERNSTEIN, R. (1999). *Praxis and Action*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- BREUER, S. (1977). *Die Krise der Revolutionstheorie*. Frankfurt/M: Syndikat.
- DERANTY, J.-P. (2009). *Beyond communication: A critical study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Leiden/Boston: Brill.
- HABERMAS, J. (1968a). Arbeit und Interaktion. In: HABERMAS, J. *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- _____. (1968b). Technik und Wissenschaft als “Ideologie”. In: HABERMAS, J. *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- _____. (1984). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band I. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- _____. (1985a). Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien. In: HABERMAS, J. *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- _____. (1985b). Ein Interview mit der *New Left Review*. In: HABERMAS, J. *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1985.
- _____. (2013). *Teoria e práxis*. Trad. Rurion Melo. São Paulo: Unesp.
- HARTMANN, K. (1970). *Die Marxsche Theorie*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- HARTMANN, M.; HONNETH, A. (2010). Paradoxien der kapitalistischen Modernisierung. Ein Untersuchungsprogramm. In: HONNETH, A. *Das Ich im Wir*. Berlin: Suhrkamp.

HONNETH, A. (1980). Arbeit und instrumentales Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie. In: HONNETH, A.; JAEGGI, U. (orgs.). *Arbeit, Handlung, Normativität*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

_____. (1986). *Kritik der Macht*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

_____. (1990a). Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition. In: HONNETH, A. *Die zerrissene Welt des Sozialen*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

_____. (1990b). Domination and moral struggle: The philosophical heritage of Marxism reviewed. In: HONNETH, A. *The fragmented world of the social*. New York: State University of New York Press.

_____. (2000). Die soziale Dynamik Von Mißachtung. Zur Ortbestimmung in der Analyse normative Handlungspotentiale. In: HONNETH, A. *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

_____. (2003). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34.

_____. (2007a). Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie. In: HONNETH, A. *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

_____. (2007b). *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Esfera Pública.

_____. (2008). Observações sobre a reificação. Trad. Emil Sobottka e Giovanni Saavedra. *Civitas*, 8.

_____. (2010). Arbeit und Anerkennung. Versuch einer theoretischen Neubestimmung. In: HONNETH, A. *Das Ich im Wir*. Berlin: Suhrkamp.

_____. (2011a). A teoria crítica da Escola de Frankfurt e a teoria do reconhecimento (entrevista com Olivier Voirol). *Cadernos de Filosofia Alemã. Crítica e modernidade*, XVIII.

_____. (2011b). *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.

HONNETH, A.; JAEGGI, U. (orgs.). (1977). *Theorien des Historischen Materialismus*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

HONNETH, A.; JOAS, H. (1980). *Soziales Handeln und menschliche Natur*. Berlin: Campus Studium.

LOHMANN, G. (1991). *Indiferenz und Gesellschaft*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

LUKÁCS, G. (2003). A reificação e a consciência do proletariado. In: LUKÁCS, G. *História e consciência de classe*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes.

MARX, K. (1990). *Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)*. In: *Marx-Engels Werke*. Band 40. Berlin: Dietz Verlag.

_____. (1998). *Das Kapital*. In: *Marx-Engels Werke*. Bände 23-25. Berlin: Dietz Verlag. v. 1.

MCCARTHY, T. (1991). Complexity and democracy: The seductions of systems theory. In: MARX, K. *Ideals and illusions*. Massachusetts: MIT.

MELO, R. (2010). Reificação e reconhecimento: um estudo a partir da teoria crítica da sociedade de Axel Honneth. *Ethic@*, v. 9, n. 2.

_____. (2011a). Teoria crítica e os sentidos da emancipação. *Cadernos CRH*, 62.

_____. (2011b). A teoria da emancipação de Karl Marx. *Cadernos de Filosofia Alemã: filosofia crítica e modernidade*. v. XVIII.

_____. (2013). *Marx e Habermas: teoria crítica e os sentidos da emancipação*. São Paulo: Saraiva.

MELO, R.; WERLE, D. L. (2008). Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth. In: NOBRE, M. (org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papirus.

NOBRE, M. (2001). *Lukács e os limites da reificação*. São Paulo: Ed. 34.

_____. (2013) Reconstrução em dois níveis: um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth. In: MELO, R. (org.). *A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva.

Parte II

Dimensões da liberdade

Honneth

Angústia e política

INARA MARIN

Some say the world will end in fire,
some say in ice.
From what I have tasted of desire
I hold with those who favour fire,
But if I had to perish twice,
I know enough of hate I think
To say that for destruction ice is also great
And would suffice.
(*Fire and Ice*, Robert Frost)

Desde seu primeiro importante livro publicado, *Kritik der Macht* (1989), Axel Honneth nos dá indícios de como a psicanálise desempenha um papel central para a construção da teoria do reconhecimento (*Annerkennung*), versão proposta por ele de uma teoria crítica da sociedade. A posição de Honneth com relação à psicanálise é sempre a mesma, no que concerne às mais diversas correntes e autores psicanalíticos que ele visita ao longo de sua obra. Nosso autor tem sempre o mesmo gesto filosófico: o de esvaziamento da questão da agressividade no processo de formação da subjetividade. Isso se faz mediante uma tomada de posição contra a teoria da libido freudiana, ou, para ser mais exata, com a oposição que a dualidade pulsional (i. e., entre pulsão de vida e pulsão de morte) seja causa do processo de subjetivação.

Na nossa exploração do problema da tensão no que concerne à leitura honnethiana de Freud, uma longa e detalhada reconstrução do caminho de Honneth junto à psicanálise se impõe. Podemos observar que, no seu projeto intelectual, Honneth privilegia a psicanálise, pois esta lhe permite pensar o papel da interação afetiva no processo de socialização, ou seja, permite-lhe

afirmar o primado do reconhecimento sobre o conhecimento, tese central para o alicerce da sua teoria do reconhecimento. Esse interesse pela socialização e o papel atribuído aos afetos neste processo vai desembocar no texto sobre a liberdade em Freud, no qual o tema psicanalítico é a angústia (HONNETH, 2009, Capítulo 7). Tal interesse pode ser identificado em três momentos¹ de Honneth face à psicanálise. No primeiro momento temos Honneth reconstruindo a tradição crítica e tomando uma posição, no segundo momento temos Honneth justificando e provando a sua escolha no campo da psicanálise, em um terceiro momento temos Honneth apontando para uma outra via para se pensar as relações entre psicanálise e teoria crítica.

O primeiro, que corresponde à elaboração do quadro teórico da luta por reconhecimento, é orientado pela teoria da relação de objeto sob a influência de Jessica Benjamin (1977 e 1988) e de Donald W. Winnicott (a partir de HONNETH, 2003a) – uma intuição que se baseia na crítica sobre a psicanálise que tem por base o modelo pulsional. O segundo momento, posterior à redação de *Luta por reconhecimento* (originalmente publicado em 1992), vai ser aqui ilustrado por textos nos quais Honneth vai tanto se perguntar explicitamente pela psicanálise mais adequada para uma atualização das relações entre psicanálise e teoria crítica quanto justificar a sua escolha. Tal posição corresponde igualmente a um interesse mais evidente pela psicologia do desenvolvimento, como a sustentada por Martin Dornes (2002) (na Alemanha) na esteira da pesquisa com bebês realizadas por Daniel Stern (1992 e 2002). Esse referido momento tem como textos-chave: “O trabalho do negativo: uma revisão psicanalítica da teoria do reconhecimento” (2001), “Teoria da relação de objeto e identidade pós-moderna, sobre um pretenso envelhecimento da psicanálise” (2006) e “Invisibilidade” (2003b). É no terceiro e último momento que Honneth efetua o seu retorno a Freud. Em 2006, ele consagrou um texto à questão do conceito de liberdade em Freud. Nele – após a sua reconstrução do conceito de angústia em Freud: não sem antes preparar o terreno com dois textos (um sobre Franz Neumann e outro sobre Alexander Mitscherlich) nos quais a angústia é apresentada como conceito central para a atuali-

1 Vamos caracterizar um pouco arbitrariamente a reflexão de Honneth com relação à psicanálise, pois tal classificação não pressupõe uma unidade cronológica que percorreria a obra de Honneth com relação à psicanálise. O que observamos e queremos marcar com o vocábulo “momento” ou “posição”, é um movimento de tensão muito mais do que de virada ou de mudança de posição, que o vocábulo fase poderia indicar, com relação à psicanálise os momentos seriam então os seguintes.

zação da psicanálise na teoria crítica – Honneth nos apresenta a reconstrução da história desse afeto na teoria freudiana e reconhece o papel central da angústia para se pensar a constituição subjetiva. No entanto, Honneth vai se distanciar dos problemas por ele levantados, ele o faz para mais uma vez colocar a negatividade desse afeto “embaixo do tapete”², apoiando-se na leitura tendenciosa que faz do livro *Freud*, de Jonathan Lear³. E Freud será para Honneth o que garante o acesso à liberdade, e à emancipação. Por mais estranho que isso possa parecer aos leitores de Freud (tão familiarizados com o pessimismo cultural freudiano), ou mesmo para os leitores de Honneth (pois o conceito de patologia ocupa um lugar central na sua teorização), o fato é que as patologias são ausentes da sua leitura da psicanálise.

Vamos então passar sem mais demora à reconstrução do caminho de Honneth junto à psicanálise freudiana, de maneira geral ao que corresponde ao que estamos nos referindo como o primeiro momento, no qual se elabora o quadro teórico da sua teoria do reconhecimento.

Neste primeiro momento do percurso, temos Honneth trabalhando mais diretamente com os autores da tradição crítica. Ali seu gesto intelectual é o de delimitar os problemas herdados e tentar a sua própria reformulação e atualização, que só vai se dar de forma conclusiva com a publicação de *Luta por reconhecimento* em 1992. No entanto, ainda que a forma conclusiva só se dê

2 O gesto teórico de esvaziamento que Honneth faz do livro de Jonathan Lear, *Freud*, é o mesmo que ele já fez de Jessica Benjamin e Donald Winnicott, quando ignora a agressividade como o fator constitucional da psique humana, o que ele já fez com Adorno, e que em filosofia muda de nome, não se fala mais em agressividade, mas sim em negatividade. “The Idea that the organization of society (and culture) can shape human psyche – can shape the most intimate capacities for recognition of others and indeed give us a “second nature” – goes back at least to Plato and Aristotle. But as valuable and as true as this insights is, it can also be used in the service of a misleading us about ourselves. If we are motivated to look away from *our own aggressive tendencies and conflicts* whether it be philosophy or social critique or psychology – can be unwittingly complicit by encouraging us to think that the real problem lies not with us, but with the current social formation” (LEAR, 2008, p. 141).

3 Jonathan Lear tem a pretensão de introduzir Freud para a reflexão filosófica; ele não faz isso simplesmente importando conceitos psicanalíticos para o universo conceitual da filosofia, mas tem o cuidado de marcar que cada um fala de um lugar que lhe é próprio, apontando para a possibilidade se pensar os problemas atuais lançando mão da psicanálise, num exercício contínuo de uma tensão produtiva. “A psychoanalytic introduction will aim to explain what the central concepts are, and how they work within psychoanalytic theory and practice. A philosophical introduction by contrast, will want to show why these ideas matter for addressing philosophical problems that still concern us... But the emphasis will always be on why Freud’s ideas continue to have significance, not on how they arose” (LEAR, 2005, p. 20).

com a publicação dessa obra maior, já podemos encontrar antes disso desenvolvimentos que nos indicam qual o papel que a psicanálise freudiana irá ocupar no *corpus* teórico da reflexão honnethiana.

Vamos começar por um texto um tanto geral que se intitula “Teoria crítica”⁴, no qual Honneth, como o título anuncia, empreende a reconstrução sistemática da teoria crítica. De maneira abrangente, o argumento do texto é o seguinte: na primeira geração da teoria crítica temos dois grupos, que retrospectivamente podemos identificar, um como central, e o outro, periférico. No primeiro grupo, que se convencionou chamar de “círculo interno”, temos Horkheimer, Adorno, Marcuse, Löwenthal e Pollock, cuja unidade teórica se dava pela aposta teórica na filosofia da história⁵ como a base para se pensar um projeto de pesquisa interdisciplinar da sociedade. O projeto de pesquisa interdisciplinar da sociedade proposto por Horkheimer, na década de 1930, como o modelo de pesquisa do Instituto (IfS) era composto de modo que a economia política figurava como disciplina central – cuja tarefa seria a de mediar a filosofia e a sociologia (que tomará posteriormente a forma da tese do capitalismo de Estado como apresentada por Frederick Pollock). A economia política seria secundada, de um lado, por uma psicologia de inspiração freudiana – cuja tarefa seria impedir que o projeto caísse na ilusão racionalista – e, de outro lado, por uma teoria da cultura – cuja tarefa seria a de tecer o laço entre a economia política e a psicologia e, desta forma, permitir a compreensão das condições culturais nas quais a socialização se desenvolve nas sociedades capitalistas avançadas.

Já no segundo grupo que, por sua vez, se convencionou chamar de “círculo externo” temos Franz Neumann, Otto Kirchheimer, Walter Benjamin e Erich Fromm. Tais teóricos podem ser considerados como um grupo apesar das diferenças, uma vez que aproximados pela “diretiva geral de seu pensamento, que lhes permitiu, como um corpo, ir além do sistema de referência funcionalista do programa original do instituto” (HONNETH, 1996, p. 525).

4 Esse texto foi escrito e publicado depois do seu primeiro livro *Kritik der Macht*, porém, além da vantagem de ser traduzido em português, ele apresentou seu balanço histórico e conceitual, e o papel que desempenha Erich Fromm e também a crítica à posição de Adorno com relação à teoria libidinal freudiana são centrais para a compreensão de como Honneth vai posteriormente se posicionar diante da psicanálise freudiana.

5 Não vamos desenvolver aqui o que cada um desses conceitos significa, no entanto vale apontar que a filosofia da história em questão é a de inspiração hegeliana onde os dois momentos – o da pesquisa empírica e o do pensamento filosófico – estavam fundidos em um modelo único de pensamento.

Nosso interesse neste quadro está na posição que Honneth atribui a Erich Fromm, responsável pela parte reservada à introdução da psicanálise junto ao materialismo interdisciplinar. No desenho proposto por Honneth, Erich Fromm é situado como fazendo parte do “círculo externo”, i. e., como um dos responsáveis pela elaboração de uma alternativa teórico-social ao problema que Honneth já havia identificado como o problema do funcionalismo marxista. No que tange à psicanálise freudiana e que nos importa mais diretamente, a solução é encontrada ao lado de uma revisão dos pressupostos básicos da teoria das pulsões freudiana. Segundo Fromm, e os outros membros da escola revisionista Karen Horney e Harry Stack Sullivan, o *insight* era o interacionismo, ou seja, o processo de individuação deveria ser visto como parte integrante do processo de socialização. Em outras palavras, a estrutura da personalidade individual não era vista por tais teóricos como produto de um sistema libidinal autônomo (como eles acusavam o freudismo de conceber); mas a própria formação da estrutura da personalidade individual era concebida como um processo de adaptação dinâmica das pulsões ao meio. Nessa concepção interacionista, não havia mais lugar para pulsão de morte, esse elemento que insiste no efeito de “desatar” (*déliason*) e que, portanto, resiste a fazer laço (*faire de lien*) com o outro.

Após ter bem marcado que essa posição de Erich Fromm foi fortemente criticada pelos membros do “círculo interno”, Adorno (2007) e Marcuse (1998), Honneth conclui que “o conflito relativo à importância e conteúdo da teoria da libido de Freud tornou-se importantíssimo para o liame entre psicanálise e teoria crítica” (1996, p. 535). E será a partir dessa conclusão que nós vamos investigar a posição do próprio Honneth com relação à teoria da libido freudiana. Faremos isso sem nunca perder de vista que é do lado de Fromm que Honneth vai se posicionar: ou seja, nosso teórico acredita que há uma alternativa teórico-social aos impasses (por ele identificados) da primeira geração e que ela implica, no que tange à psicanálise, uma revisão da teoria das pulsões de Freud.

Vamos então ver como Honneth procede para nos propor a revisão da teoria das pulsões de Freud contrapondo-a à teoria da relação de objeto de inspiração winnicotiana. Esse primeiro momento começa com *Kritik der Macht* em 1986, obra que tem como marca a crítica ao uso que Adorno faz da teoria das pulsões de Freud, em especial ao lugar que Freud concede ao conflito pulsional como estruturador da causalidade psíquica ou, dito de outro modo, como fator estruturante da subjetivação humana. Temos, então, como consequência para Honneth, a crítica ao “negativismo” da filosofia adorniana – crí-

tica que, aliás, percorre todo o diálogo que a teoria do reconhecimento vai tecer em seguida com a filosofia adorniana, e que marca igualmente o próprio uso honnethiano da psicanálise. Para sustentar a sua tese, Honneth, por sua vez, buscando apoio na crítica de Jessica Benjamin (1977)⁶ ao uso que Adorno faz de Freud. Jessica Benjamin acusa Adorno de ter como premissa psicanalítica o pressuposto do fim da internalização, e que tal pressuposição permite a Adorno pensar como irreconciliável o conflito entre a natureza e a razão. No quadro proposto pelo presente artigo, não cabe restituir toda a crítica de Honneth a Adorno. No entanto, conforme vimos, a psicanálise é uma entre as disciplinas do quadro interdisciplinar do Instituto (IfS), o que quer dizer: se critica uma disciplina, a crítica não é anódina às outras: e para evitar a unilateralidade sem, contudo, perdermos de vista o nosso fulcro, somente a lembrança da tese central será suficiente⁷. Adorno partilhava com os outros membros do “círculo interno” do Instituto o diagnóstico do tempo presente, diga-se, do capitalismo de Estado. Segundo Honneth, essa tese levou à impossibilidade de se pensar a categoria de mediação, que seria a portadora da experiência de liberação do processo social de maneira geral, pois a mediação do mercado no capitalismo administrado não tinha mais lugar de ser. Isso porque, segundo Pollock, o mercado não seria mais o mediador dos interesses do indivíduo diante dos interesses da sociedade, e, então, numa sociedade completamente administrada, o indivíduo não teria mais nenhuma margem de manobra e seria absorvido pela administração do Estado. O abandono da mediação toma diversas formas, de acordo com os aspectos em vista: na psicanálise, a mediação é identificada com a noção de internalização; o fim da categoria de internalização psíquica é identificado como mediação entre as exigências exteriores (interpessoais) e interiores (intrapíquicas) dos sujeitos.

A crítica de Jessica Benjamin pode ser resumida da seguinte maneira: o processo de internalização comporta não um, mas dois aspectos, dos quais

6 E além de lançar mão de Jessica Benjamin no seu texto sobre a psicanálise adorniana em *Kritik der Macht*, no capítulo dedicado a Adorno (“A teoria social de Adorno: o recalque definitivo do social”) vemos como a referência já explicita com a escolha conceitual de recalque (*Verdrängung*) já no título do artigo indica o lugar que irá ocupar a psicanálise na crítica à filosofia adorniana levada a cabo por Honneth. Mais tarde, no seu livro *Luta por reconhecimento* de 1992, Honneth vai lançar mão de Jessica Benjamin, desta vez com seu livro de 1988. Aqui Honneth vai utilizar a ponte que Jessica Benjamin promove entre Hegel e Winnicott, para fazer do amor a primeira esfera do reconhecimento, e simultaneamente afirmar o amor como um princípio moral ao mesmo tempo que psíquico.

7 Para mais detalhes sobre a crítica de sua crítica a Adorno (1986, Capítulo 3).

Adorno não faz distinção em sua análise. O primeiro é de ordem cognitiva e corresponde ao desenvolvimento da inteligência: O segundo é de ordem afetiva e corresponde à formação da consciência. Como Adorno não faz a distinção entre essas duas ordens do processo de internalização, tal falta de discernimento o conduziria a negligenciar o processo afetivo e o submeter inteiramente ao cognitivo. Isso, por sua vez, vincula uma descrição da gênese do *self* como única extensão da dominação da natureza – o que tem como consequência a exclusão de toda concepção intersubjetiva na gênese do *self* adorniano. Temos aqui um ponto importante para a construção da própria teoria do reconhecimento, conforme proposta por Honneth em *Luta por reconhecimento*, como veremos mais adiante.

Mas há ainda um outro resultado que o fim do processo de internalização, ou o fim da mediação psíquica, tem como consequência, diga-se: o enfraquecimento do ego. O ego, que é a instância de mediação psíquica entre o *id* e superego, não é mais capaz de internalizar as normas e as sanções, encarnadas pela figura do pai através da instância psíquica do superego. Esse fracasso da internalização das normas é o resultado de um declínio da figura paterna, declínio que já é ele próprio resultado da restrição econômica e política que mina a independência dos seres humanos na fase do capitalismo administrado. Isso quer dizer que a socialização da criança se dá menos por intermédio da figura paterna encarnada no superego, e mais de maneira direta; ela se dá sem intermediários, diretamente junto às instituições sociais, o poder administrativo e outras entidades. As pulsões são formatadas pela indústria cultural e o indivíduo se conforma à sociedade. Adorno sustenta a tese de uma destruição simultânea da autoridade do superego e do ego: este não é mais o depositário das demandas autênticas entre as pulsões (interior) e o superego (exterior). A destruição dessas duas instâncias psíquicas conduz o sujeito irremediavelmente a uma regressão libidinal. Tal destruição e regressão tem por sua vez o mesmo resultado para a teoria adorniana: ela fica mais uma vez fechada para possíveis concepções de interação social que poderiam minar esse mecanismo. Honneth nos mostra, com a ajuda de Jessica Benjamin, que Adorno põe em marcha dois mecanismos para explicar o enfraquecimento do ego. Para Honneth, a crítica a ambos os mecanismos abre o leque das relações da psicanálise com a teoria crítica para uma psicanálise com novas dimensões, diga-se: interacionista. Temos aqui o *insight* de Fromm, que será levado a cabo por Honneth a partir de *Luta por reconhecimento*, obra na qual nosso autor segue as sugestões de Jessica Benjamin no que tange à psicanálise, redirecionando a problemática pulsional e caracterizando-a em termos de uma proble-

mática relacional, mais precisamente a da relação de objeto. Esta problemática da relação será, contudo, redefinida nos termos do paradigma intersubjetivo, segundo o qual o amor será visto como a forma de reconhecimento primário, pois a agressividade será vivida como secundária, i. e., como resultado do processo de alienação. Passemos então à reconstrução de Honneth no Capítulo 3 da obra *Luta por reconhecimento*.

A psicanálise para Honneth surge como fator explicativo do amor enquanto força propulsora da autoconfiança, o primeiro estágio do reconhecimento recíproco. A simbiose entre mãe e bebê nesta fase (e mais notadamente na fase da dependência relativa de Winnicott) fundamentaria a tese da intersubjetividade do reconhecimento, que Honneth foi buscar em Jessica Benjamin, a qual leva a uma luta contra a dependência resultante da experiência da separação afetiva.

A tese winnicottiana das relações de objeto entra em cena como chave elucidatória da determinação das “condições suficientemente boas da socialização de crianças pequenas” (HONNETH, 2003a). Winnicott afirma que só se obtém uma compreensão do que acontece com a criança em perspectiva: no caso, tomando-se a mãe não como objeto independente, mas sim como pessoa de referência. Honneth se refere a esta relação, chamada por Winnicott de “dependência absoluta”, como uma relação de intersubjetividade indiferenciada, ou ainda refere-se a esta relação como intersubjetividade primária ou simbiose. Como se dá então o processo de separação? Este é o cerne da problemática filosófica que tange à teoria do reconhecimento, a saber, como se reconhece a alteridade – o outro como um outro diferente e autônomo.

Esse reconhecimento teria início, segundo Winnicott, no instante em que as partes começam a adquirir um certo grau de independência: a mãe volta a um pouco da sua vida social, o que faz com que as necessidades do bebê não sejam mais atendidas imediatamente. Essa fase da mãe tem como contrapartida o início de um movimento afetivo e cognitivo por parte do bebê. Isto ocorre por volta dos 6 meses, momento em que a criança se dá conta das primeiros indícios (visuais e acústicos) da ausência da mãe e consegue lidar com eles. Isto significa que o bebê percebe tanto a sua dependência da mãe quanto, ao mesmo tempo, que ele não a controla absolutamente.

Para Honneth, essa interação é o fator decisivo para que a criança seja capaz de estabelecer relações de intersubjetividade/alteridade, o que lhe fornece o que faltava ao conceito hegeliano do “ser si mesmo em um outro” (HONNETH, 2003a, p. 167-168): uma prova empírica, desta feita, baseada na psicanálise das relações de objeto.

De forma um pouco resumida: para Honneth, o reconhecimento hegeliano seria idealista demais, razão pela qual não poderia ser tomado como fundamento da base material de um conceito normativo da teoria do reconhecimento. É neste momento que ele lança mão da psicanálise. Ao se utilizar da intersubjetividade até seu limite – a relação mãe-bebê – e ao propor que se trata de uma relação de mutualidade intersubjetiva, Honneth radicalizou a perspectiva habermasiana, a qual não havia ainda sido levada até as suas últimas consequências.

O uso da psicanálise em Honneth também pode ser explicitado com a ajuda de outros três textos publicados após a *Luta por reconhecimento*. No primeiro, “O trabalho do negativo. Uma revisão psicanalítica da teoria do reconhecimento” (2001), Honneth avalia qual abordagem seria mais apropriada para um melhor entendimento do movimento da sociedade moderna. Ele sustenta a tese de que ambas, tanto a freudiana ortodoxa quanto a relacional, teriam condições de identificar a irracionalidade na conduta dos sujeitos. Essa ambiguidade só se resolve no último parágrafo do texto. Nele, Honneth afirma que a versão relacional é a melhor, pois uma teoria crítica da sociedade fundamentada na intersubjetividade só poderia ser complementada por uma psicanálise da teoria das relações de objeto.

A construção de instâncias intrapsíquicas, ou seja, que podemos compreender filosoficamente como a relação do sujeito a si mesmo, efetua-se como um processo de interiorização, no qual a criança interioriza progressivamente cada modelo de interação que ela deve aprender no encontro com as pessoas de referência que aparecem sucessivamente no seu campo, mãe, pai, irmão, irmã e finalmente os colegas. A organização do psiquismo se efetua assim como um processo interativo de relações existindo objetivamente do fato de que ele reproduz essas relações intrapsiquicamente para deixar nascer, no seu foro interior, uma multiplicidade de instâncias operatórias distintas (HONNETH, 2001, p. 245).

A distinção proposta entre um momento de apropriação freudiana e outro não freudiano pela teoria crítica é uma crítica necessariamente antecedida por uma outra crítica. Temos então que a dívida de Axel Honneth para com Erich Fromm é bem maior que o primeiro estaria pronto a admitir. Por um lado, Honneth afirma claramente que o modelo da relação de objeto é uma extensão do modelo interacionista de Fromm; por outro, embora não explicitamente referindo-se a este último, Honneth adere à posição de Fromm, que havia deixado de lado fazia já bastante tempo a pulsão de morte e a agressividade como partes essencialmente integrantes da subjetividade humana.

Finalizando: Honneth faz uma tentativa de retorquir às possíveis críticas adornianas ou marcusianas contra o uso, feito pela teoria do reconhecimento, da teoria psicanalítica da relação de objeto. Adorno avaliava que a contribuição maior da psicanálise à teoria crítica havia sido a teoria do conflito pulsional freudiano, que apontava para uma falta de adequação total (inadaptação radical) do sujeito à sociedade (WHITEBOOK, 2001). Honneth coloca a questão sob outro ponto de vista. Ele termina seu texto afirmando que essa diferença de perspectiva é de pouca relevância, já que o principal ponto reside na problemática da constituição do sujeito.

A diferença entre essas duas concepções é de fato algo insignificante, tanto no que tange ao papel normativo quanto no papel explicativo da psicanálise para a teoria crítica, pois, nos dois casos, a imagem que aparece é aquela de um sujeito condenado a uma forma rompida de intersubjetividade, pois ele é ultrapassado pelo caráter independente e indisponível de seu universo de interação (HONNETH, 2001).

Retomemos o ponto de partida de Honneth – o motivo da escolha entre um modelo relacional ou pulsional, eu diria que, no fim, o texto honnethiano é bastante engenhoso. Em virtude desse estado de coisas e de todas as dúvidas que se manifestam entretanto, parece-me razoável renunciar a uma teoria de pulsões fortemente marcada – e perderíamos poucas coisas no desenho crítico da sociedade se renunciássemos à hipótese segundo a qual o ser humano seria equipado de maneira constitutiva de pulsões de morte ou de agressão (HONNETH, 2001, p. 245).

Outro texto no qual podemos analisar o mesmo problema é “Teoria da relação de objeto e identidade pós-moderna. Sobre um pretenso envelhecimento da psicanálise” (2006). A ideia inicial é a tese de Adorno e Marcuse de que haveria um envelhecimento da psicanálise visto como um diagnóstico sociológico, que, por sua vez, teria como correspondente empírico o fato de que os atuais desenvolvimentos dos processos sociais não poderiam, por conta da destruição social da autonomia, ser explicados via conflito psíquico.

O texto, portanto, se transforma. Ele passa do diagnóstico sociológico para o postulado reproduzido pelos pós-estruturalistas, o que faz com que seja possível a Honneth equiparar a perda de autonomia com a ideia de personalidade pós-moderna, ou sujeito múltiplo. Consequentemente, vemos que o envelhecimento da psicanálise estaria contido no ideal normativo implícito no conceito de saúde psíquica. Neste, para que o ego alcance uma identidade individual fixa e coerente, é preciso que ele dê conta tanto de toda realidade interna como da externa.

A resposta para uma psicanálise que ficou historicamente ultrapassada, e que portanto se tornou obsoleta, estaria numa nova versão na qual “a imagem de uma personalidade madura não é a de um ego forte, mas de um enriquecimento do ego através de uma comunicação da vida interior”. A psicanálise que pode fornecer à teoria social esse elemento é, segundo Honneth, a psicanálise de Hans Loewald, na qual a relação de objeto é agora somada a uma teoria das pulsões após uma imersão pós-freudiana, e pode se defender de críticas quanto à sua obsolescência, recuperando seu *status* em uma teoria crítica da sociedade.

As novas cores da psicanálise propiciadas pela teoria da relação de objeto e pelo modelo interacionista da teoria das pulsões de Freud através da releitura de Loewald são essenciais para a compreensão de que o reconhecimento, e somente ele, pode ser entendido como a instância primária pela qual o sujeito se relaciona com o mundo. A teoria das relações de objeto é necessária para ilustrar o papel do outro na psique humana, mas, além disso, a teoria das pulsões de Loewald é necessária para elucidar como esse outro, ao ser internalizado, se torna parte do sujeito. Para Honneth (2006, p. 343), Loewald considera a interação entre as pulsões como uma diferenciação que ocorre enquanto estrutura comunicativa no desenvolvimento das crianças.

Em suma: o que chamamos de inconsciente ou de “isso” (*id*) seria o que não pode ser comunicado, ou os restos do processo de internalização. Honneth levou até as últimas consequências o *insight* habermasiano aplicando-o aos conceitos da constituição psíquica individualista. Ele descobriu no campo da teoria psicanalítica uma teoria na qual a diferenciação é resultado da comunicação intersubjetiva e não um dado antropológico.

Uma nota ainda se faz necessária para que possamos compreender por que o modelo relacional apoiado na pesquisa empírica com bebês é, segundo penso, insuficiente para se tratar das relações entre psicanálise e uma teoria crítica da sociedade, considerando os termos que Honneth estabelece para a questão. Lembremo-nos de que, no esquema de Honneth, a psicanálise é convocada para a cena da teoria do reconhecimento a fim de dar conta de explicar os processos afetivos presentes nos primeiros momentos de subjetivação na infância (o que para Honneth seria o mesmo que dizer para os primeiros momentos de *socialização*). Esses primeiros momentos (fenômeno tanto moral quanto psíquico) serviriam de modelo para as outras formas de relação consigo mesmo. Ora, no exemplo que Honneth nos fornece em seu texto sobre a invisibilidade notamos como um exemplo da aplicação da sua teoria não resiste ao teste empírico.

Visto que Honneth nos apresenta o exemplo de um professor alemão que ao sorrir para uma camareira portuguesa estaria, desta forma, reconhecendo-a. Ora, o que Honneth não consegue ver graças a seu recorte parcial da psicanálise é que o sorriso endereçado à camareira pode não ser percebido por esta como um sinal de reconhecimento, mas sim como um sinal de sedução, entre outros, pois, se os afetos são intersubjetivos, a psicanálise nos ensina muito bem que o afeto que me afeta não é o mesmo que afeta o outro, e vice-versa. Uma das primeiras lições da psicanálise freudiana é que o recalque incide sobre uma representação, mas que o *quantum* de afeto ligado a esta representação se desliga e posteriormente pode se ligar a qualquer outra representação.

Passemos, então, ao próximo grupo de textos, que constituirão o terceiro momento de Honneth. Trata-se de textos em que Honneth vai reconstruir os problemas relativos às formulações de conceitos que permeiam a relação entre psicanálise e teoria crítica. Ele o faz, primeiramente, através dos conceitos de angústia e de liberdade via outros autores da tradição crítica (como é o caso de Franz Neumann e de Alexander Mitscherlich), para só num segundo momento oferecer a sua atualização do problema da angústia e de sua relação com a liberdade.

O texto que inaugura a entrada da angústia na problemática do reconhecimento é o texto que Honneth consagra a Franz Neumann⁸, “Angústia e política: forças e fraquezas do diagnóstico das patologias de Franz Neumann” (2007)⁹. O texto segue a mesma toada dos anteriores sobre a psicanálise freudiana, ou sobre a sua teoria das pulsões. Honneth celebra a iniciativa de Franz Neumann, que tentara fazer o seu diagnóstico do tempo presente levando em conta o mecanismo afetivo da angústia como um problema para se pensar a autonomia individual, posto a pressuposição de uma certa medida de autonomia individual ser necessária para a boa realização do processo democrático de formação da vontade. Essa seria, de acordo com Honneth, a referência normativa pressuposta no texto de Franz Neumann. Honneth nos diz que

8 Não vamos aqui discutir se a interpretação que Honneth propõe do texto de Franz Neumann faz justiça a ele ou não, posto nosso interesse residir na leitura e nas reformulações que Honneth apresenta da articulação proposta por Neumann da psicanálise e da atualização honnethiana da teoria crítica.

9 Na versão inglesa, *Pathologies of reason*. Columbia University Press, 2009. “Anxiety and Politics. The strengths and weaknesses of Franz Neumann’s diagnosis of social pathologies”.

é minha convicção de que o pequeno estudo de Neumann (angústia e política) não somente abriu um campo de pesquisa notadamente significativo e frequentemente negligenciado mas também compreendeu e diferenciou as premissas conceituais e normativas que devem ser levadas em consideração hoje no contexto da psicologia política (2007, p. 181).

Mas, como o título do artigo sugere, apesar de ser um ótimo *insight*, a posição de Neumann tem suas fraquezas, e sua fraqueza maior advém da sua novidade, ou seja, ao lançar mão da psicanálise para introduzir a problemática da angústia na formação democrática da vontade, Neumann fica ainda muito preso ao modelo libidinal da psicanálise freudiana. Nisto consiste um lado da sua fraqueza. O outro lado, por sua vez, consiste no fato de Neumann ficar preso ao quadro teórico proposto por Horkheimer da análise do nacional-socialismo e dos fenômenos de massa, cuja alternativa teórica, segundo Honneth, consistiria em uma adesão à posição crítica que Erich Fromm faz do freudismo ortodoxo – mais precisamente, do conflito entre pulsão de vida e pulsão de morte como estruturador da causalidade psíquica, da subjetividade – via o revisionismo interacionista¹⁰.

Na sequência de seu texto, temos nosso autor apresentando uma possível alternativa para o problema – por ele diagnosticado – na concepção de angústia individual presente em Neumann, que, como dito, seria muito dependente da teoria das pulsões freudiana. Ou seja, como em Freud não temos uma distinção entre, por um lado, a angústia patológica (ou neurótica) e, por outro, uma forma de angústia que seria necessária para a constituição subjetiva (ou a angústia normal), observamos uma antropologização da angústia neurótica que seria assim insuperável. Para a concepção de angústia normal, de acordo com Honneth, Michel Balint e a sua teoria das relações de objeto seriam mais apropriados para o interesse teórico de Neumann, pois nessa visão a angústia neurótica será vista como secundária, ou como o resultado da perda de segurança intersubjetiva.

De acordo com Balint, a criança poderia reagir de duas maneiras ao trauma da separação da mãe (ou da pessoa de referência): uma maneira é a criança ficando presa – *i. e.*, se fixando ao objeto de amor; e a outra maneira seria a criança se liberar para outros objetos de amor. Em seguida, Honneth procede à aplicação da sua distinção entre angústia normal e angústia neuró-

10 Para conhecer melhor o teor do debate acerca das posições de Max Horkheimer e de Erich Fromm no que tange à psicanálise freudiana (JAY, 1996, e MARIN, Capítulo 3).

tica ao problema da regressão individual e ao processo de formação da massa. A via de Honneth é outra que a tomada por Neumann. Este lançara mão do conceito de identificação freudiana para fazer a transição entre os estágios de desenvolvimento infantil e o fenômeno das massas. Segundo Neumann, o quadro explicativo da adesão completa e acrítica à figura do líder se daria por um processo de deslocamento da angústia. Tal deslocamento da angústia, por sua vez, adviria da repressão (recalque) das energias pulsionais, e seria responsável pelo caráter de irracionalidade da identificação com o líder. Tal identificação, segundo Honneth, teria como precondição um pressuposto de que os afetos e os sentimentos são da ordem do irracional, preconceito que Honneth atribui à proximidade de Neumann da posição de Horkheimer. Para resolver esse impasse da posição de Neumann, tal qual suposto por Honneth, temos nosso autor propondo mais uma vez a distinção entre uma identificação afetiva normal e uma patológica. A mesma distinção será a seguir aplicada ao conceito de regressão individual: há, segundo Honneth uma distinção entre uma forma de regressão patológica e uma normal. Esta última seria como a que ocorre, por exemplo, quando uma criança brinca imersa em um jogo, e que tem como correlato a dissolução das fronteiras do ego, mas que não é irracional, pois tem função benéfica, no caso o aumento da criatividade infantil. Honneth atribui a incapacidade de Neumann de fazer a distinção entre regressão saudável e regressão patológica ao fato de este partilhar com Horkheimer um racionalismo psicológico, o qual teria como alternativa teórica a posição de Erich Fromm.

Contudo, a posição de Fromm não é a via escolhida por Neumann, e é por isso que Honneth pode concluir que é graças à antropologização da angústia neurótica e da generalização da análise do nacional-socialismo que o texto de Neumann erra; em outras palavras, ele erra por suas soluções, que são insuficientes para se atualizar as relações entre a angústia e a política. Mas Honneth reconhece que enquanto estoque de questões e de desafios para as próximas gerações, o texto de Neumann é completo; pois levanta as questões das patologias sociais e as coloca em relação com as questões normativas. E ainda de acordo com Honneth, Neumann vai “além da agenda dos representantes da escola de Frankfurt, pois ele está interessado em um diagnóstico das patologias que seja normativamente fundado e que seja coerente com as pressuposições de uma esfera pública democrática” (HONNETH, 2007, p. 190).

Honneth sustenta que os trabalhos de Alexander Mitscherlich representam a continuação do *insight* do texto escrito pouco antes da morte de Franz Neumann, que, como acabamos de ver, tinha como tese central a ideia de que

a angústia constituía o maior obstáculo a qualquer forma de política democrática, pois a angústia impedia a realização e o exercício das capacidades que seriam indispensáveis para a formação comum da vontade dos cidadãos (2007, p. 194).

Honneth nos diz que a unidade teórica de todo o trabalho de Mitscherlich será dada pela preocupação de como pensar juntos a angústia e a política. Tal preocupação Mitscherlich expressa, seja na forma um de seus primeiros estudos – que tem como quadro de referência teórica a antropologia médica e filosófica e a psicossomática e cujo tema é a liberdade e a falta de liberdade na doença –, seja ela no período pós-1950, quando podemos observar uma politização dos trabalhos de Mitscherlich, nos quais passamos a encontrar uma preocupação crescente com as questões da democracia e da tolerância, que serão agora desenvolvidas juntamente com o problema da angústia (2007, p. 195).

Na primeira fase de seu trabalho, Mitscherlich desenvolve o conceito de “liberdade interior” (HONNETH, 2007, p. 195) a partir do pressuposto de que o filhote humano, e somente o humano no reino animal, apresenta a capacidade de desenvolver a mente, porque é o único na natureza que tem a “liberdade de ser capaz de agir” (HONNETH, 2007, p. 195). Apesar de o pressuposto de Mitscherlich indicar otimismo, o diagnóstico que lhe segue não é, pois o que temos é o sintoma neurótico como o resultado da liberdade, posto o animal humano ser o único animal com a liberdade interior de tentar evitar o desprazer ou o medo causado pelo conflito dos instintos internos. O resultado é, então, uma doença neurótica, que será projetada em um determinado órgão. É essa a dialética da perda da liberdade que, segundo Honneth, será a lupa através da qual Mitscherlich vai examinar o mundo, e essa lupa é a chave de leitura para os textos nos quais se começa a ver uma politização crescente, que vem acompanhada tanto de uma virada para o quadro teórico da psicanálise freudiana quanto do fato empírico dos crimes do nacional-socialismo. Ainda conforme Honneth, a preocupação a partir da qual Mitscherlich vai tentar proceder a uma explicação e produzir o seu diagnóstico do tempo presente permanece inalterada: a dialética da perda da liberdade. Tal dialética servirá de base para se pensar como é possível a democracia em um mundo dominado pela angústia.

Será a partir do trabalho de edição e comentário dos julgamentos médicos (*Arzteprozesse*) de Nüremberg que Mitscherlich vai chegar ao problema da incompatibilidade entre, por um lado, um certo tipo de personalidade e, por outro, as demandas da civilização e de uma atitude democrática. Temos

aqui, então, a generalização do sintoma neurótico que tem por base a angústia e que propiciará o mecanismo psíquico individual capaz de explicar a fuga dos sujeitos em direção ao líder, e, também, a explicar a obediência das massas. Honneth nos mostra, assim, de que forma Mitscherlich, a partir do estudo das patologias individuais, chegou à problemática normativa. A questão normativa se formularia para Mitscherlich, no dizer de Honneth, nos seguintes termos:

Quais seriam as disposições psíquicas necessárias que os sujeitos deveriam ter, que tipo de atitude eles deveriam assumir com relação a si mesmos, de maneira não somente a estarem armados contra as tentações de uma fuga para dentro das massas ou a sujeição a uma autoridade desonerante, mas também para serem participantes engajados e resolutos no processo democrático da formação da vontade? (2007, p. 197).

A solução articulada por Mitscherlich ao problema normativo está relacionada à categoria da tolerância: o que, para Mitscherlich, quer dizer, em vez da tolerância com o outro, a tolerância com relação a si mesmo, a qual será proposta como sendo o trabalho do humano sobre a invariante antropológica da angústia, que toma as formas sociais do preconceito e da obediência às massas.

Contudo, Honneth nos adverte de que, mesmo se em Freud e Winnicott podemos encontrar apenas esboços de uma forma de relação (*i. e.*, de um trabalho sobre a angústia a qual conduziria a uma certa forma de “reconhecimento”¹¹), o mesmo caráter de esboço será encontrado nas formulações de Mitscherlich sobre como atingir a tolerância interna. Ou seja, uma forma de comunicação com seus próprios “instintos” – nomeadamente com sua própria angústia – é condição necessária, mas não suficiente, para atingir o estado de tolerância interior, pois, apesar de haver um trabalho sobre as suas próprias pulsões, esse trabalho será sempre incompleto, deixando com frequência um resto que permanecerá incomunicável e, desta forma, não poderá advir à consciência. O que temos é que sempre restará algo que não poderá ser traduzido na forma da tolerância interior. A solução proposta por Mitscherlich é a de que o sujeito deve ter sempre uma dose de ironia diante da ambivalência de suas opiniões. Temos, então, Honneth nos apresentando, através de Mitscherlich, uma possível ponte entre, por um lado, as metas

11 Quando faz referência ao reconhecimento, Honneth cita em nota Wildt, p. 461-479.

normativas do desenvolvimento da personalidade humana (que poderíamos chamar de subjetividade) e, por outro, o tema político da democracia. E, dessa forma, podemos identificar Honneth preparando o terreno para o seu próprio texto sobre Freud, como podemos ler nas últimas frases do texto ainda sobre Mitscherlich: “Nessa medida o projeto de democratização está ligado à pressuposição da condição de liberdade interior, e o melhor modelo para a caracterização dessa condição foi até o presente momento fornecido pela psicanálise” (2007, p. 200).

O texto de Honneth consagrado à questão da liberdade e da angústia na teoria freudiana se divide em três partes. Na primeira, temos Honneth mais uma vez afirmando que a teoria freudiana, tal como ela foi concebida, abriga muitos conceitos que já se tornaram caducos, e que não apresentam mais relevância. Desta forma, a psicanálise não mais consistiria em parceira à altura de uma teoria crítica atualizada da sociedade. Não vamos entrar no mérito da questão de dizer se a leitura de Honneth está correta ou não; mas gostaríamos de lembrar que esse é um debate muito atual, na história recente da psicanálise, como visto, por exemplo, nas suas relações com as neurociências com a pesquisa empírica feita com bebês e com o feminismo. Recordemos, ainda, que, desta feita, a posição de uma revisão de alguns dos conceitos centrais da psicanálise freudiana buscando uma atualização da psicanálise é uma dentre muitas outras posições; e discutir sobre a melhor posição, ou a mais justa com relação a teoria freudiana, é assunto que escaparia aos objetivos deste texto. Para fins de registro, gostaria de adiantar que não partilho da posição de Honneth por motivos que discutirei noutro momento.

Por que é que vemos uma tensão se instaurar? O motivo é que Honneth coloca um problema sem o resolver. Notando essa insuficiência da resposta honnethiana, podemos pensar, segundo proponho, que a angústia pode ser uma outra maneira de falar do conflito pulsional – pulsão de vida e pulsão de morte. Além disso, podemos inferir que a ausência deste último no texto “Inibição, sintoma e angústia” dever-se-ia ao fato de que, nesse texto, o conceito de angústia ganha uma envergadura antropológica – posição que Freud sempre refutou para a psicanálise – empregando preferivelmente a ideia de que o conflito pulsional fosse o estruturador da subjetivação.

Temos, então, que a posição de Honneth fica cada vez mais tensa. Ora, se ele mesmo havia dito que “o conflito relativo à importância e conteúdo da teoria da libido de Freud tornou-se importantíssimo para o liame entre psicanálise e teoria crítica”, para que lado as suas novas investigações sobre a angústia o levarão? Certamente não será o lado que – conforme exaustivamen-

te demonstramos neste artigo – ele tomou de maneira mais explícita (consciente, racionalmente). E parece que a Honneth a psicanálise vem lhe ensinar o seu mais conhecido jargão, leia-se, o retorno do recalcado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. (2007). *La Psychanalyse Révisée*. Éditions de l'Olivier.
- BENJAMIN, J. (1977). The end of internalization: Adorno's Social psychology. In: *Telos* 32.
- _____. (1988). *The bonds of love, Psychoanalysis, feminism, and the problem of domination*. New York: Pantheon Books.
- DORNES, M. (2002). *Psychanalyse et Psychologie du Premier Âge*. Paris: Presses Universitaires de France.
- HONNETH, A. (1989). *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- _____. (1996). Teoria crítica. In: GIDDENS, A.; TURNER, J. (orgs.). *Teoria social hoje*. São Paulo: Ed. Unesp.
- _____. (2001). Das Werk der Negativität. Eine Psychoanalytische Revisionen der Anerkennungstheorie. In: BOHLEBER, W.; DREWS, S. (orgs.). *Die Gegenwart der psychoanalyse – die psychoanalyse der Gegenwart*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- _____. (2003a). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34.
- _____. (2003b). Unsichtbarkeit: zur Epistemologie Von Anerkennung. In: HONNETH, A. *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt: Suhrkamp.
- _____. (2006). Theorie de la relation d'objet et identité post-moderne. À propos d'un prétendu vieillissement de la psychanalyse. In: VOIROL, O. *La Société Du mepris*. Paris: La Decouverte.
- _____. (2007). *Pathologien der Vernunft*. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main.
- _____. (2009). *Pathologies of reason. On the legacy of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- JAY, M. (1996). *The Dialectical Imagination*. Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press.
- LEAR, J. (2005). *Freud*, Routledge Philosophers. Edited By Brian Leiter, Routledge.

_____. (2008). The slippery Middle. In: HONNETH, A. *Reification: A new look at an old idea*. The Berkeley Tanner Lectures. With commentaries by Judith Butler, Raymond Geuss and Jonathan Lear. Edited and Introduced by Martin Jay. Oxford University Press.

MARCUSE, H. (1998). Epilogue – Critique of Neo-Freudian Revisionism. In: *Eros and Civilization*. London: Routledge, 1998.

MARIN, I. L. Narcissisme et reconnaissance. Capítulo 3.

STERN, D. (1992). *Journal d'un Bébé*. Calmann-Lévy.

_____. (2002). *Psychanalyse et Psychologie du Premier Âge*. Paris: Presses Universitaires de France.

WHITEBOOK, Joel. (2001). Wechselseitige Anerkennung und die Arbeit des Negativen. *Psyche Zeitschrift für Psychoanalyse und Ihre Anwendung* 8. 55 Jahrgang (ago.).

WILDT, A. (2005). Anerkennung in der Psychoanalyse. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, n. 3.

Um ponto cego no pensamento político?

Teoria crítica e a democratização da intimidade

FELIPE GONÇALVES SILVA¹

Em sua obra *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*, Anthony Giddens escrevia em 1992 que uma das maiores lacunas do pensamento democrático àquele momento encontrava-se em sua incapacidade de incorporar devidamente as transformações do universo íntimo. O próprio autor dedica apenas o último capítulo do referido trabalho a um tratamento mais direto sobre a “intimidade como democracia”, desculpando-se ali por ser obrigado a apenas traduzir certas preocupações gerais da reflexão democrática ao campo da intimidade, dada a inexistência de reflexões mais específicas sobre o assunto. E procurando as causas dessa lacuna, Giddens nos indica a convicção bastante difundida, mesmo nos meios mais esclarecidos, de que a intimidade constitui “um tema de irrelevância pública – uma questão absorvente, mas essencialmente privada” (2004). Apesar de sua crescente tematização política na maior parte das democracias contemporâneas, a reflexão democrática não parece ter superado plenamente esta lacuna apontada já há duas décadas. Em comparação às demais ciências sociais, o pensamento democrático tem se mostrado bastante cauteloso ao falar do universo íntimo: um olhar direto sobre ele é visto não apenas como algo desinteressante do ponto de vista dos valores democráticos, mas como sua violação em potencial. E, por isso, ele nos é apresentado como um objeto a ser não propriamente investigado, mas protegido, sendo apontados os instrumentos de privacidade como seu mais adequado recurso. Com isso, a privacidade não apenas subordina o universo íntimo na linha de exposição,

1 Agradeço a Sérgio Costa não apenas a conversa inicial que deu origem ao presente texto, como seu importante apoio e incentivo.

como também determina a amplitude de seus espaços sociais: as relações íntimas tendem a ser naturalizadas como experiências privadas, como assuntos de interesse estritamente pessoal e, em seu extremo, como temas por princípio afastados do escrutínio público, da agenda democrática, dos discursos sobre a justiça. Há de se dizer que na esteira da ação política, a reflexão democrática teve já de incorporar a contestação dos contornos da privacidade em outras dimensões da vida social: as esferas do trabalho, da religião e da cultura foram despojadas de seus atributos estritamente privatizantes ao serem reconhecidas como arenas de conflito. A intimidade, entretanto, ainda sofre resistência ao tentar fazer parte desse movimento. Ela costuma ser representada como a dimensão mais profunda da vida privada – e como tal, figura como o último recanto de absoluta e inconteste inviolabilidade, como uma cláusula pétrea oposta inclusive ao olhar investigativo.

Em contraste com esses elementos de sua autocompreensão teórica, os embates democráticos contemporâneos mostram-se crescentemente habitados por demandas envolvendo a transformação da esfera íntima, as quais sem dúvida incluem a reformulação das garantias legais à privacidade, mas também a superam deliberadamente. Questões envolvendo a descriminalização do aborto, do adultério, dos métodos contraceptivos e da sodomia fizeram tradicionalmente uso dos recursos jurídicos de proteção à privacidade para garantir a incolumidade das decisões tomadas em foro íntimo. Estas se distinguem, entretanto, de lutas que demandam seu oposto, isto é, a emancipação da intimidade de seu enclausuramento privado, tais como políticas públicas de saúde sexual, o direito à mudança de nome e gênero, o reconhecimento trabalhista aos profissionais do sexo e ao mercado erótico setorizado, a liberdade de circulação, associação e expressão a minorias sexuais marginalizadas, o reconhecimento civil e a extensão dos benefícios legais a uniões homoafetivas, poligâmicas e transexuais. Nesses casos todos, a esfera pública não é utilizada como simples mediação entre a sociedade civil e o Estado; vale dizer, como um meio de se acessar o sistema político para implementar ou expandir os espaços de socialização privada. A intimidade vai a público para reivindicar seu direito de permanecer ali. Reivindica-se não meramente a incolumidade do quarto íntimo, “a place for one’s own”, mas a liberdade para a participação em âmbitos mais alargados da vida social: “to get out of the closet!”. Luta-se não simplesmente pela incolumidade das decisões tomadas em foro íntimo, mas pela possibilidade de expressá-las publicamente e tê-las reconhecidas na especificidade de seus impulsos, suas carências e seus modos de fruição. Em face de tais demandas, a conservação da intimidade no interior da esfera pri-

vada pode ser lida como um dispositivo velado de reclusão social mais do que um instrumento inofensivo de tutela, o qual condena sexualidades desviantes a se manterem apartadas do convívio e dos recursos públicos em troca de sua mera tolerância.

Gostaria inicialmente de indicar que a reflexão democrática exercida no interior da teoria crítica contemporânea não foge completamente ao quadro teórico descrito acima. Isto é, que podemos nela encontrar elementos de continuidade da referida subordinação do íntimo ao privado, tendo como principais consequências o encurtamento da pauta política vinculada à esfera íntima e a omissão dos conflitos e das injustiças que se reproduzem em seu interior. A seguir, procuro me debruçar sobre o modo como a intimidade é inserida no novo livro de Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*², salientando que podemos encontrar ali uma tentativa não apenas de romper sua subordinação às figuras da tutela privada, como de inscrever suas particularidades na compreensão dos processos mais amplos de democratização social. Posteriormente, apresento certas limitações do tratamento dado por Honneth ao tema, sugerindo que o programa reconstitutivo ali empregado o impede de tirar pleno proveito das bases teóricas por ele mesmo cunhadas a respeito da intimidade e desenvolver um diagnóstico mais robusto sobre os bloqueios a sua democratização interna. Ao final, utilizo o material aqui debatido para distinguir dois sentidos possíveis e conectados da “democratização da intimidade”, insistindo em seu caráter invulgar e na ampliação que conferem ao pensamento político atual.

– I –

Apesar de se apresentar como objeto constante da chamada “primeira geração” da teoria crítica, a intimidade não era submetida ali a uma análise que focasse diretamente seus ganhos e retrocessos democratizantes. Em vez disso, as transformações da intimidade eram vistas unilateralmente como índice de um processo de racionalização capitalista que, na passagem para sua fase monopolista, invadia de modo cada vez mais direto e absoluto as capilaridades da vida social, pondo fim à utopia burguesa do amor e aniquilando um de seus últimos refúgios de resistência: “O fim da família paralisa as forças de oposição. A ordem coletivista em ascensão é o escárnio à ordem sem clas-

2 Tradução livre: *O direito da liberdade: esboço de uma eticidade democrática*.

ses: na figura do burguês ela liquida também a utopia, que outrora se nutria do amor materno” (ADORNO: [1951] 2008, p. 19). Nesse sentido, em sua *Teoria da ação comunicativa*, Habermas (1987, p. 695 e s.) repreendia Adorno, Horkheimer e Marcuse pela perspectiva funcionalista que os afastava da “estrutura comunicativa interior” do universo íntimo, impedindo-os de enxergar nas mudanças estruturais da família burguesa – que tinham por destaque a diminuição da autoridade paterna e a inclusão maciça das mulheres no mercado de trabalho – não apenas a expansão do poder cego de imperativos funcionais, mas também a liberação de potenciais comunicativos mais amplos e iguais no âmbito das relações familiares.

É apenas na década de 1990 que a teoria crítica lança seus trabalhos mais sistemáticos e significativos no campo do pensamento democrático, permitindo assim uma preocupação mais direta com a elaboração de diagnósticos e estruturas categoriais adequados aos processos de democratização da intimidade. No entanto, as contribuições observadas a partir de então não caminham suficientemente nessa direção. Com efeito, a teoria crítica contemporânea não tem acompanhado em sua reflexão democrática a crescente importância que os debates sobre a intimidade têm ganhado tanto na arena política quanto nos demais âmbitos das ciências sociais. De modo geral, as referências sobre a esfera íntima continuam ainda escassas e indiretas, marcadas por sua subordinação à categoria da privacidade tanto no que refere ao plano expositivo quanto a sua posição normativa na reconstrução dos princípios orientadores do Estado Democrático de Direito. Isso pode ser notado aqui em atenção ao próprio trabalho de Habermas: se em 1981 ele defendia entre as tarefas fundamentais da teoria crítica uma recondução dos estudos sobre a transformação da vida íntima sob o ponto de vista de suas “estruturas intersubjetivas de socialização” (tanto no que se refere aos novos potenciais comunicativos ali encontrados quanto às suas “fragilidades” e “patologias” características), em *Direito e democracia* a intimidade ocupa um papel apenas marginal.

Embora tenha combatido a representação tradicional da privacidade em diversos níveis da autocompreensão do direito, Habermas deixa-se ainda influenciar por ela em sua reconstrução sociológica da política deliberativa. Com efeito, a privacidade ali é essencialmente “protetora” e nos fala em nome e benefício da intimidade, a qual, como objeto de tutela, tem suas vozes completamente subtraídas da linha de exposição. A intimidade, pois, é apresentada não como um âmbito de relações sociais a fazer parte da reconstrução sociológica, mas como uma qualidade daquilo que pode ser considerado efetivamente protegido pela privacidade – vale dizer, daquilo que por oposi-

ção ao que é público, tem seu acesso restrito, não disponível aos olhares de todos os potencialmente interessados: “A demarcação entre esfera privada e esfera pública não é feita através de temas ou relações fixas, mas através de condições de comunicação modificadas. Estas alteram por certo seu acesso, assegurando de um lado a intimidade e, de outro, a publicidade” (HABERMAS, 1994, p. 442). Algumas páginas adiante, o acesso à intimidade mostra-se condicionado à livre disposição de vontade dos cidadãos na medida em que estes são reconhecidos como portadores de “direitos subjetivos privados”, entre os quais nos dá como exemplos os direitos de personalidade, o sigilo de correspondência e telefone, a inviolabilidade da residência e a proteção da família. Na argumentação do autor, estes são apenas *exemplos* de configurações concretas de direitos. Habermas procura evitar em *Direito e democracia* o normativismo que prescreve contornos fixos à intimidade e aos direitos substantivos encarregados de sua delimitação, submetendo-os à gênese coletiva da opinião e da vontade. Entretanto, ao fazer uso de uma representação dicotômica da sociedade civil, a qual reduz sua complexidade aos termos do par público/privado, o autor encontra na privacidade o lugar natural para onde escoam as vivências íntimas, sejam quais forem seus impulsos característicos.

Habermas pressupõe ao longo da exposição condições favoráveis a um diálogo existencial espontâneo e horizontal entre sujeitos que compartilham os mesmos ambientes privados, “caracterizados pela intimidade”, mas deixa de investigar as condições e bloqueios a sua constituição como parte dos processos democráticos que procura reconstruir. A única ameaça a uma “esfera privada intacta” é encontrada pelo autor na intervenção administrativa e observação irrestrita de Estados panópticos sobre o comportamento supostamente autônomo de sujeitos privados, sem se perguntar pelas imposições heterônomas do comportamento e da identidade pessoal que se reproduzem ali internamente (1994, p. 446). Vale dizer que Habermas já havia sido criticado anteriormente por desenvolvimentos teóricos similares. Segundo Benhabib, a obra de Habermas teria sido desenvolvida até o final da década de 1980 em “desatenção às questões de gênero”, já que “trata as relações de poder no interior da esfera íntima como se estas não existissem” (BENHABIB, 1992, p. 109). A despeito de suas intenções radical-democráticas, Habermas compartilharia com o liberalismo político um “olhar idealizante acerca da intimidade”, o qual não permite que se avaliem as condições desiguais de autorrealização no interior da esfera privada, tais como o ônus do trabalho doméstico, a violência física e as formas compulsórias de identidade sexual (1992, p. 110 e s.). A crítica habermasiana seria então dirigida à intervenção jurídico-estatal nas

instituições privadas da sociedade civil, sendo insensível ao fato de que as formas de interação cristalizadas na reprodução do mundo da vida podem favorecer a perpetuação de ambientes internos repressivos, como é o caso das mulheres em tradições patriarcais, homossexuais em contextos homofóbicos e minorias étnicas em contextos insuficientemente pluralistas (BENHABIB, 2002, p. 82 e s.). Segundo a autora, a crítica habermasiana assumiria a intimidade como um âmbito plenamente racionalizado do mundo da vida, ignorando as desigualdades sistêmicas que compõem a divisão sexual do trabalho e o substrato simbólico que justifica uma distinção tradicional da identidade entre gêneros, as quais encontram no interior da esfera privada suas condições mais propícias de reprodução.

Em *Direito e democracia*, Habermas se ocupa longamente com o “histórico das lutas feministas por igualdade de gênero”, as quais, segundo ele, cumprem um papel paradigmático na transmissão dos fluxos comunicativos da sociedade civil ao centro do sistema político. Entretanto, a resposta de sua teoria às críticas recebidas é apenas parcial. Citando Benhabib, o autor reelabora as categorias de esfera pública e privada, as quais passam a ser caracterizadas como esferas comunicativas fluidas e interconectadas, cuja diferenciação se cumpre mediante suas formas de exercício e não segundo temas e relações sociais fixas. Esse trabalho reconstrutivo pretende incorporar nas categorias explicativas do Estado de Democrático de Direito o papel constitutivo desempenhado pela práxis democrática, rerepresentando-as como categorias de sentido aberto, sob reelaboração constante nos processos políticos reais. Habermas, no entanto, não refaz aquilo que Benhabib chama de “olhar idealizante acerca da intimidade” – e nem possui ali condições adequadas a fazê-lo, já que a delimitação de sua reconstrução sociológica permanece limitada às possibilidades de mediação político-democrática entre demandas formuladas publicamente e o núcleo do sistema político. Sendo assim, seu modelo crítico não se dispõe a penetrar as instituições e práticas supostamente protegidas pela esfera privada – seja para mostrar sua constituição histórico-social, seja para apresentar os entraves a sua plena democratização. Escapa-lhe por completo, pois, toda a ordem de bloqueios a uma comunicação “espontânea e horizontal” que se reproduzem ali de modo endógeno, sem fazer uso dos instrumentos de intervenção burocrática.

Em *Regulating intimacy*, considerado o estudo mais abrangente sobre a intimidade na teoria crítica contemporânea, temos um exemplo ainda mais notório da completa absorção do universo íntimo pela temática privatista-constitucional. Jean Cohen procura ali analisar os principais desdobramentos

dos debates sobre a intimidade na política norte-americana, tais como o aborto, a homofobia, o assédio sexual e as transformações no direito de família. E ao longo desse percurso, a autora permite à categoria da privacidade dirigir praticamente toda a discussão: “Apesar do fim da velha dicotomia entre público e privado, nós ainda precisamos de uma concepção de privacidade e de direitos privados que seja normativamente exigente e analiticamente convincente. Sem ela, as questões envolvidas na regulação dos relacionamentos íntimos não podem ser conduzidas de modo frutífero, já que a privacidade é uma condição possibilitadora da intimidade. (...) Meu foco é a reconceitualização dos direitos constitucionais à privacidade e a demonstração de sua importância nesses diferentes domínios da vida íntima” (COHEN, 2002, p. 2-3). Com exceção de um dos capítulos, destinado à reflexão teórica sobre os paradigmas do direito, o conteúdo do livro versa sobre as repercussões jurídico-constitucionais das demandas envolvendo a transformação da intimidade, todas profundamente centradas na avaliação do formato e da extensão de suas proteções privadas. Diferentemente de Habermas, entretanto, Cohen não pressupõe um âmbito do mundo da vida plenamente racionalizado, isento de desigualdades e relações de poder, nem assume a categoria da privacidade como uma garantia jurídica insuspeita, unilateralmente “protetora”. Com efeito, ao longo da obra nos são apresentadas constantemente críticas à “privatização das políticas da intimidade” no que se referem prioritariamente a suas vertentes feministas, as quais encontram nas garantias jurídicas à privacidade o “ocultamento das injustiças de gênero” e o “enclausuramento de minorias sexuais” em espaços fechados da vida social. Em face de tais críticas, entretanto, Cohen insiste em defender a centralidade das proteções jurídicas à privacidade. Seu objetivo principal, como ela própria o declara, é incorporar tais críticas em uma reformulação da privacidade mais coerente com as lutas democráticas contemporâneas, corrigindo certos vícios patriarcais que ainda sobrevivem em sua utilização tradicional.

As teóricas feministas há muito tempo argumentam que o “pessoal é político”, querendo dizer com isso que o aparentemente natural domínio privado da intimidade (a família e a sexualidade) é construído legal e socialmente, definido culturalmente e constitui um *locus* de poder que inclui a opressão e a violência de gênero. Pela maioria delas, a ênfase foi posta na desconstrução crítica da retórica da privacidade como parte de um discurso de dominação que legitima a opressão da mulher. Mas desmascarar (ou, no jargão mais contemporâneo, desconstruir) a utilização de conceitos que servem às finalidades da dominação é apenas metade das tarefas da crítica. É importante nos movermos para além da hermenêutica da suspeição e redescrever o bem que os direitos de

privacidade podem e devem proteger por todos nós. Do contrário, importantes mudanças na aplicação e inovação do direito serão mal interpretadas (COHEN, 2002, p. 23).

Cohen rejeita veementemente a consequência de que as críticas aos contornos tradicionais da privacidade justificariam a demanda por uma publicação completa das relações íntimas. Para a autora, esse tipo de injunção teria sido responsável por uma “aliança bizarra” entre feminismo radical e conservadorismo puritano na história política recente, tolhendo a liberdade sexual e a autonomia decisória em diversas áreas da vida íntima, como na regulação do assédio sexual e da pornografia (2002, p. 21). Trata-se, como dito, de reinterpretar as proteções da privacidade em atenção a seus desmentidos: “A privacidade relacional protege as interações comunicativas profundamente pessoais entre parceiros íntimos (incluindo a escolha dos parceiros e das formas de intimidade contraídas entre adultos) contra o controle ou a intervenção injustificada do Estado ou de terceiros. Entretanto, com uma ressalva fundamental: que as exigências de justiça não sejam violadas no interior da relação” (2002, p. 41). Nessa passagem, temos um bom exemplo do tipo de “reelaboração” teórica cumprida ao longo de sua obra: Cohen defende a condicionalidade das proteções privadas como bens relativos e não absolutos, os quais devem coexistir com outros bens constitucionais, tais como a integridade física, as liberdades individuais e a igualdade de *status*. Além disso, a privacidade visaria à proteção da relação íntima e não à conservação da “entidade familiar” em seu todo, permitindo a parceiros adultos que constituam seus modos particulares de relacionamento sem a obrigação de adequá-los ao modelo reprodutivo-patriarcal. A autora insiste em diversas outras reelaborações necessárias à categoria da privacidade, conduzidas sempre de modo minucioso e atento ao debate constitucional – cujo comentário, no entanto, nos afastaria demais dos objetivos do presente artigo. Cabe aqui apenas insistir que em *Regulating intimacy* vemos a democratização da intimidade ser reduzida novamente a uma configuração adequada de direitos subjetivos privados. Se em Habermas, entretanto, a configuração desses direitos era atribuída a processos democrático-deliberativos amplos, aqui seus conteúdos são em boa medida determinados pela própria autora. Dando menor atenção ao papel preponderante da esfera pública nesse processo, Cohen parece ela mesma realizar a mediação entre sociedade civil e Estado, buscando as interpretações mais adequadas da jurisprudência constitucional à luz de críticas e novas demandas sociais. E mesmo que possamos enquadrar seu

trabalho mais no campo da dogmática jurídica que da teoria democrática, isso não a exime de ter reduzido a intimidade a um programa regulatório bastante restrito, que privilegia suas proteções privadas em detrimento de um repertório mais amplo de direitos, tais como direitos sociais, trabalhistas, previdenciários etc. O tema da democratização, enfim, não ocupa ali um papel significativo. Em diferentes passagens, a intimidade parece mais carente de proteções *contra* a democracia do que de uma participação mais efetiva em seus processos característicos.

– II –

Em seu novo livro, *Das Recht der Freiheit: Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Honneth inclui a esfera íntima no tecido social da “eticidade democrática”, pelo que entende as “práticas e instituições nas quais a liberdade é socialmente exercida”. Com isso, o autor expande significativamente as fronteiras da reflexão democrática ao inscrever a dimensão particular das relações íntimas – habitualmente relegadas ao campo do “apolítico” – nos trilhos de um processo inacabado de democratização social. Nesse movimento, é importante salientar que o autor preocupa-se em distinguir a especificidade da intimidade tanto em relação às proteções jurídicas à privacidade quanto em relação aos demais âmbitos da esfera de relacionamentos pessoais, na qual a intimidade se insere como uma de suas dimensões constitutivas.

Citando Habermas, Honneth (2011, p. 130) aloja a privacidade entre as condições mais fundamentais do Estado Democrático de Direito e afirma sua relação de complementaridade com a formação coletiva da vontade (2011, p. 131). Para o autor, entretanto, as possibilidades de efetivação da liberdade individual apenas podem ser plenamente abarcadas quando superamos os limites de sua mediação jurídico-formal e passamos a investir diretamente sobre o tecido social de práticas e instituições impregnadas eticamente. Aos olhos do direito, pois, a privacidade abstrai os valores pessoais e as visões de mundo a todos aqueles não autorizados a acessá-las, sendo responsável, assim, por uma forma de reconhecimento impessoal, marcada por expectativas de respeito anônimas e travadas entre membros potencialmente desconhecidos de toda a comunidade jurídica. Para Honneth (2011, p. 153 e 156 e s.), o respeito jurídico à privacidade de fato protege as condições de exercício da liberdade individual – já que busca assegurar a incolumidade dos valores e decisões pessoais em face das concepções de bem socialmente hegemônicas – mas é incapaz de assegurar, por si só, o cumprimento efetivo dos projetos

individuais de vida. Por constituir relações de respeito independentes das convicções pessoais, o reconhecimento jurídico seria desprovido de uma gramática apropriada à formulação e ao cumprimento das concepções pessoais, exigindo, assim, a passagem para formas de reconhecimento mais substantivas, baseadas na “pessoalidade” que o direito abstrai.

Honneth salienta a relevância dos “relacionamentos pessoais” como um campo crescente da análise social contemporânea a ser incorporado pela teoria crítica da sociedade. E, ao fazê-lo, o autor sublinha o sentido ético desse campo, negligenciado pela maior parte dos autores a ele dedicados. Com efeito, Honneth a apresenta como uma primeira esfera de “liberdade social”, na qual o sujeito reconhece a necessidade da “cooperação intersubjetiva” para a realização de seu projeto de vida. Segundo o autor, o processo de autorrealização exigiria mais que a incorporação reflexiva dos valores e significados que habitam o substrato ético de uma comunidade: para além dessa relação cognitiva entre a pessoa e seu universo cultural circundante, Honneth insiste na necessidade de uma “relação prática” na qual a pessoa individual precisa contar com a “cooperação” ou o “comportamento complementar” dos demais parceiros da interação. O que caracteriza a esfera dos relacionamentos pessoais, pois, seria não apenas a “livre comunicação” entre os valores e as concepções de bem que definem um projeto de vida individual, como também a disposição mútua de “tomar parte no projeto de vida do outro”, a qual compõe expectativas de comportamento e compromissos recíprocos que se tornam no interior de uma eticidade democrática cada vez mais “flexíveis” e passíveis de formatação pelos próprios agentes (HONNETH, 2011, p. 301 e s.).

Nesse sentido, um longo capítulo sobre as relações de caráter pessoal marca o início da terceira e mais propositiva seção de seu livro, a “efetividade da liberdade”. Ao longo de toda a seção, Honneth (2011, p. 17) pretende investigar o modo como a liberdade se corporifica em práticas e instituições sociais concretas, buscando desse modo superar um alegado desacoplamento entre construção normativa e análise social que caracterizaria a filosofia política contemporânea como uma de suas mais fortes tendências. Nesse sentido, o capítulo sobre os relacionamentos pessoais mobiliza um largo volume de trabalhos sociológicos que inclui tanto clássicos da teoria social (Durkheim e Parsons, prioritariamente) quanto trabalhos contemporâneos de autores como Antony Giddens, Niklas Luhmann, Eva Illouz e Philippe Ariès. Na reconstrução desse extenso material teórico, Honneth busca explicitar no discurso sociológico as estruturas de liberdade que acompanham a especialização das relações pessoais modernas, as quais se diferenciam tanto internamente (na

forma de relações de amizade, relações íntimas e relações familiares) quanto no que se refere a esferas sociais alheias (tais como o Estado, o mercado de trabalho e o mercado de consumo).

Honneth distingue a esfera íntima como o âmbito dos relacionamentos pessoais mediado sexualmente. Trata-se para ele não de uma distinção meramente analítica, mas de um processo histórico de diferenciação que confere especificidade às relações íntimas no plano institucional da sociedade. Vale dizer que uma das características mais marcantes da reconstrução aqui operada – e que parece distingui-la de seus trabalhos anteriores – é justamente o vínculo estabelecido entre diferenciação social e liberdade individual. Para Honneth (2011, p. 228-229; 253 e s.), o desacoplamento das relações íntimas de seus vínculos institucionais com esferas sociais alheias teria conduzido a ganhos significativos de liberdade, percebidos não apenas na liberação de potenciais de expressão e reconhecimento afetivo, como na ampliação do poder de decisão conquistado pelos próprios parceiros – o que inclui, por sua vez, a decisão primeira de estabelecer voluntariamente seus vínculos interpessoais e as regras que determinam seu formato e sua continuidade. Nesse sentido, Honneth perpassa um grande número de instituições e práticas da vida íntima, apresentando suas transformações históricas como episódios de uma tendência abrangente à especialização: é sob essa rubrica que descreve, por exemplo, a desvinculação da afetividade sexual do casamento e das relações reprodutivas, a diluição do controle familiar e estatal sobre as relações íntimas, a flexibilização dos papéis sexuais e a possibilidade de sua determinação pelos próprios parceiros. Para Honneth, a esfera da vida íntima se diferencia socialmente na medida em que são diluídas suas determinações externas e o comportamento em seu interior passa a ser conduzido segundo um “princípio de escolha”, a ser operado pelos próprios parceiros em atenção a seus afetos e desejos compartilhados.

Se nós podemos hoje considerar os relacionamentos íntimos ou amorosos como uma forma social particular, isso é resultado de um processo de diferenciação dos vínculos pessoais que apenas recentemente chega a termo. É certo que o amor na forma institucional em que o conhecemos, a saber, como uma forma de relacionamento pessoal baseada fundamentalmente no desejo sexual e no afeto mútuo, surge já na segunda metade do século dezoito; teve lugar ali uma grande mudança nos relacionamentos entre homens e mulheres que conduziu gradualmente à consideração do vínculo amoroso como um princípio de escolha dos parceiros sexuais. Mas decorrem pelo menos mais dois séculos até que esse novo modelo de relacionamento fosse plenamente “democratizado”, no

sentido de se apresentar como uma possibilidade disponível não apenas às uniões heterossexuais, como também homossexuais; hoje o relacionamento íntimo se desacopla institucionalmente de tal modo do casamento e da constituição familiar, que ele representa uma forma de relacionamento legítima a todos os membros da sociedade independentemente de suas orientações sexuais, ainda que sobrevivam barreiras às intenções de sua formalização perante o Estado (2011, p. 252-253).

Mesmo a categoria do “amor”, que já havia ganhado destaque em obras anteriores como uma forma de reconhecimento profundamente vinculada aos processos sociais de autorrealização ética, passa a ser aqui utilizada em maior atenção às particularidades do relacionamento íntimo: se em *Luta por reconhecimento* a relação amorosa era preponderantemente pensada a partir de um modelo de reconhecimento afetivo travado entre mãe e bebê – sendo aplicado de modo apenas extensivo ao relacionamento adulto –, aqui ela recebe considerações específicas naquilo que se refere à intimidade sexual: “O que diferencia a relação amorosa de toda amizade e a transforma em uma instituição específica das uniões pessoais é o desejo recíproco pela intimidade sexual e o prazer abrangente na corporeidade do parceiro” (HONNETH, 2011, p. 263). Para Honneth, embora o amor perpassasse todos os âmbitos dos relacionamentos pessoais, a intimidade sexual viria agregar uma dimensão corpórea específica à cooperação exercida entre duas subjetividades: o “nós do relacionamento íntimo”, assim, é enxergado tanto como a fusão entre duas personalidades que se enlaçam em seus projetos de vida, como uma experiência de união física entre parceiros que se completam e se expandem um no corpo do outro. Para Honneth (2011, p. 265), essa dimensão corpórea do amor vivido na esfera íntima promove a integração entre duas subjetividades em um sentido abrangente, que vai além da descoberta do próprio prazer em um corpo alheio e assume formatos não diretamente sexuais, tais como a “mimesis comportamental” observada em relacionamentos duradouros e os sentimentos de “dor física” experimentados com a separação. Além disso, em contraste com as relações desiguais de “dependência” que caracterizavam os relacionamentos amorosos quando pensados a partir dos cuidados que a mãe dedica ao recém-nascido (HONNETH, 2003), o amor sexual vivido no relacionamento íntimo é entendido aqui como uma interação horizontal entre sujeitos previamente individuados, cuja união pode ser lida como um “pacto” entre adultos que decidem voluntariamente e com discernimento unir seus corpos e suas histórias pessoais de vida. Nesse sentido, Honneth nos diz que a diferenciação da esfera íntima produz um critério de legitimidade baseado

não mais em práticas e comportamentos sexuais particulares – que permitiam uma distinção substancial entre a “perversão” e a “sexualidade normal” –, mas em um critério moral baseado estritamente no *consentimento* recíproco de sujeitos autônomos:

Hoje em dia valem como legítimas no interior do relacionamento íntimo todas as formas de sexualidade em que ambos os parceiros deram seu consentimento no âmbito de sua autonomia moral (2003, p. 264).

Dessa forma, Honneth nos diz que a esfera íntima representa no tecido da eticidade democrática uma “forma específica de liberdade social”, isto é, uma forma de liberdade cujo exercício exige a interação entre indivíduos que conectam seus planos de ação de modo complementar e não coagido, sendo a especificidade de sua forma particular atribuída a um tipo de cooperação que combina a reciprocidade da “formação ética” com a “satisfação de necessidades corpóreas”. E ao caracterizá-la dessa maneira, a intimidade nos é apresentada como um âmbito da normatividade social independente, que não se deixa inteiramente abarcar pela “liberdade jurídica” conferida por direitos subjetivos privados. Como vimos, a autonomia privada é vista como a liberdade negativa de se retirar dos contextos de justificação pública, a qual protege a incolumidade das decisões individuais contra controles e intervenções não autorizadas, mas não garante a *conexão* do comportamento intersubjetivo nos modos particulares e exigentes da forma de liberdade social exercida no relacionamento íntimo. Ainda que tenham sua privacidade protegida contra o assédio irrestrito dos olhares externos, os parceiros íntimos precisam se despir de suas “capas protetoras” e adotar entre si formas de interação distintas daquelas promovidas pelas tutelas privadas. Estas podem conferir proteções contra os “outros” da relação íntima, contra aqueles – “eles” e “elas” – com os quais se pretende uma relação impessoal. E mesmo entre os parceiros afetivos, Honneth não descarta a possibilidade de se estabelecerem certos distanciamentos impessoais, certas obrigações de respeito à privacidade que lhes autorizam o silêncio, o segredo e, em última instância, a suspensão da intimidade. A experiência própria da cooperação íntima, entretanto, embora possa conviver de forma saudável com certas expectativas de privacidade, supõe em alguma medida a união de duas subjetividades que passam a se reconhecer pela primeira pessoa do plural, como um “nós” socialmente constituído e destinado a se realizar conjuntamente em seus prazeres, reflexões e planos de futuro. Mesmo que de modo não absoluto, enfim, o “nós do relacionamento íntimo” exige em Honneth a transposição das figuras jurídicas da privacidade.

O que hoje diferencia a experiência da liberdade social no relacionamento íntimo não se funda, certamente, nas obrigações contratuais impostas pelo Estado para o reconhecimento oficial das relações conjugais; os direitos subjetivos gerados por seu meio permitem apenas o desenvolvimento de demandas individuais que protegem a autonomia privada de cada um, mas não aquelas formas de reciprocidade complementárias que pertencem essencialmente à liberdade social. (...) [A] forma de liberdade social inerente ao relacionamento amoroso corresponde uma experiência íntima particular, pois aqui temos uma relação de reciprocidade que integra identidades biológicas em um sentido abrangente: dois indivíduos se unem e se completam na medida em que apoiam e tomam parte não apenas na formação ética um do outro, mas também, e sobretudo, na satisfação recíproca de suas necessidades corpóreas, as quais parecem a cada um especialmente importantes para a própria vitalidade e bem-estar (2003, p. 270).

Honneth não nega que a diferenciação da esfera dos relacionamentos íntimos encontra-se profundamente ligada a processos históricos de positivação de direitos subjetivos privados. Ao longo de toda a exposição, o autor menciona transformações observadas na estrutura jurídica vinculada ao relacionamento íntimo para demonstrar tanto sua diferenciação institucional quanto os ganhos de liberdade dela decorrentes – principalmente no que se refere à expansão das possibilidades de “experimentação sexual” e “livre disposição do próprio corpo” que passam a ser autorizadas pelo Estado como competências jurídicas privadas, isentas de controle ou exigências externas de justificação (HONNETH, 2003, p. 258 e s.). Na argumentação de Honneth (2003, p. 222), entretanto, a conquista dessas liberdades negativas de não intervenção representaria apenas parte da estrutura normativa vinculada à esfera íntima. Com efeito, a regulamentação da liberdade jurídica é vista em geral como um processo de normatização “posterior” e “suplementar” a transformações substantivas observadas nas normas e nos significados próprios de cada campo da liberdade social, as quais alcançam sua institucionalização jurídico-estatal por meio de lutas sociais conduzidas democraticamente (2003, p. 614). Além disso, as lutas sociais pela juridificação apropriada da esfera íntima não teriam se limitado à formalização de competências privadas, mas se expandido ao longo do século XX em reivindicações diversificadas, que incluem exigências de prestações positivas e serviços públicos cumpridos pelo Estado. Nesse sentido, tanto em face de demandas já acolhidas quanto de reivindicações sociais ainda em curso, Honneth nos diz que a intimidade passou a ser submetida pelas lutas democráticas ao “princípio do Estado social” (2003, p. 269). Isso poderia ser observado em atenção às demandas históricas do movimento feminista, as quais passam a abarcar não apenas a proteção da

autonomia decisória no interior da esfera íntima, mas também as condições materiais necessárias a seu exercício, implicando que a regulamentação jurídica de práticas como o aborto, o divórcio e o uso de contraceptivos pudesse ir além do estatuto de liberdades negativas e alcançar a forma de direitos sociais, capazes de assegurar as condições médicas, educacionais e econômicas adequadas a seu devido usufruto. Nesse sentido mesmo, as demandas pelo reconhecimento da união homoafetiva são vistas como uma tentativa de superar a “precariedade” de um *status* jurídico baseado tão somente na proteção à privacidade, reivindicando um leque mais amplo de garantias legais (vinculadas sobretudo à “segurança econômica”) denegadas injustificadamente a parceiros íntimos em função de sua opção sexual (2003, p. 270 e s.).

Embora chame atenção para o vínculo existente entre intimidade e direito sociais, Honneth não desenvolve suficientemente o assunto. Ele evita aqui qualquer tipo de raciocínio jurídico que, a exemplo do que encontramos em *Regulating intimacy*, procure decidir as formas mais apropriadas de regulação da intimidade. Falta-lhe sobretudo uma preocupação mais direta com os efeitos interventivos da regulação do Estado social, os quais costumam ser apontados como especialmente nocivos à esfera íntima. Entretanto, ainda que não diga muito sobre o tema da regulação jurídica da intimidade, o autor insiste em defender a *insuficiência* de suas proteções privadas e a necessidade de um conjunto mais vigoroso de institutos jurídicos, alcançados segundo a autodeterminação política dos próprios cidadãos. Além disso, ao combater o monopólio jurídico sobre as esferas de relacionamento pessoal, Honneth alarga os campos sociais submetidos à investigação democrática, apresentando a intimidade em si mesma como uma esfera de efetivação da liberdade social, a ser liberada de uma submissão necessária às figuras da tutela privada. A intimidade, pois, ganha independência na ordem da exposição e passa a falar por si mesma. Isso nos permite pensar em um novo arranjo das representações sociais contidas no pensamento democrático: ao invés de esferas concêntricas ou coincidentes, o privado e o íntimo nos são apresentados como âmbitos de socialização distintos e interseccionados de modo seletivo, contingente e artificial. E a explicitação da artificialidade de suas conexões os liberta para sua compreensão eminentemente política, vale dizer, para sua compreensão como elementos submetidos à autodeterminação democrática.

Apesar da autorreferência das normas nela geradas e de sua relativa independência no plano de análise, a intimidade se relaciona com todas as “esferas sociais vizinhas”, tais como a família, o mercado de trabalho e de consumo, a esfera pública e o Estado de Direito. Honneth não tem como

objetivo investigar os modos todos como essas relações podem se dar. Isso exigiria uma reconstrução da eticidade democrática realizada do ponto de vista particular da esfera íntima, o que foge aos objetivos de sua obra. Em vez disso, ele localiza a intimidade no interior de um tecido complexo de instâncias regulatórias descentralizadas, procurando evitar a imagem de um núcleo parlamentar irradiador. Nesse sentido, a intimidade se vê atingida por estruturas normativas que a cercam por todos os lados, delimitando suas áreas de autorregulação na forma de permissões, proibições e incentivos provenientes de esferas sociais alheias. Isso faz com que a democratização da intimidade envolva não apenas a transformação reflexiva das condições de associação entre os próprios parceiros da interação, mas a luta pela determinação política de suas formas institucionais. E estas, por sua vez, têm de poder ser decididas em atenção à diversidade das demandas e carências que emergem do universo íntimo, bem como dos tipos regulatórios mais adequados a cada caso. Para Honneth, a garantia da incolumidade das decisões tomadas no universo íntimo é uma dimensão de sua institucionalização perante esferas sociais circundantes, mas não esgota as formas de sua politização na agenda democrática contemporânea. Se do universo íntimo emergem demandas por privacidade, vemos também exigido o reconhecimento público de um leque mais amplo e diversificado de direitos, bem como de valores e comportamentos que extrapolam a própria normatividade jurídica.

– III –

Embora Honneth ressalte a importância de se refletir sobre as particularidades da esfera íntima no interior do pensamento democrático, seus desenvolvimentos em *Das Recht der Freiheit* encontram-se longe de encerrar o assunto. Se o autor rompe no campo categorial com a sobreposição entre o privado e o íntimo, ele se mantém ainda preso a algumas de suas consequências teóricas mais negativas. Com efeito, Honneth não parece ter superado o silenciamento que a categoria da privacidade impunha às injustiças cometidas no âmbito da vida íntima. A intimidade continua sendo apresentada como uma esfera de liberdade quase que absoluta – e se não o é completamente, isso se deve a “influências” e “penetrações” da lógica de esferas sociais alheias, mas não a patologias que se reproduzem ali internamente. Ao que parece, seu próprio programa reconstrutivo parece impedi-lo aqui de desenvolver um diagnóstico mais robusto sobre os bloqueios à democratização interna da esfera íntima. O objetivo de reconstruir as instituições e práticas nas quais “a

liberdade se realiza efetivamente” torna *Das Recht der Freiheit* particularmente insensível às fontes de inefetividade da liberdade social. A noção de “patologia”, que já fora considerada pelo autor essencial a uma avaliação crítica da modernidade social tardia (HONNETH e ARCHARD, 1994), recebe em *Das Recht der Freiheit* um papel secundário e não é aplicada ali às diferentes esferas da liberdade social. Em vez de patologias imanentes a seu próprio modo de reprodução, encontradas pelo autor apenas nos campos da liberdade jurídica e da liberdade moral, as esferas de liberdade social apresentariam tão somente “falhas de desenvolvimento”, caracterizadas como desvios de seus processos normais de racionalização causados pela interferência de causas ou influências externas. No que se refere especificamente à intimidade, as falhas de desenvolvimento parecem basicamente vinculadas a um risco de “desdiferenciação” perante a esfera do mercado, segundo a qual veríamos a substituição das formas de sociabilidade típicas do “relacionamento íntimo puro” por interações baseadas na calculabilidade e nos planos estratégicos:

A desdiferenciação novamente crescente entre trabalho e tempo livre torna cada vez mais difícil desvincular plenamente as relações pessoais de considerações ligadas aos planos de carreira; isso não é certamente sinal de um desaparecimento do amor na reprodução dos mecanismos de integração social, mas antes um sintoma da decadência das capacidades individuais de vínculo pessoal, uma vez que todos os relacionamentos têm sempre de ser avaliados também sob o ponto de vista do sucesso profissional. Neste ponto, as instituições de relacionamento íntimo “puro”, ligadas à aceitação recíproca de papéis, embora parecessem há pouco plenamente democratizadas como instituições acessíveis a todas as camadas populares, hoje já se encontram novamente em crise. (...) Teríamos assim por resultado um risco de debilitação interna dessa instituição efetiva da liberdade social, cuja fonte repousaria em um domínio social bastante distinto, representado pelo mercado capitalista (1994, p. 273 e 276).

Esse diagnóstico de Honneth sobre a crise do relacionamento íntimo assume o problemático ônus de supor o alcance de um certo patamar de diferenciação social capaz de ser caracterizado como “relacionamento íntimo ‘puro’”, cuja perturbação é lida pelo autor como um retrocesso aos processos normais de racionalização social, além de desconsiderar outros conflitos sociais inerentes ao relacionamento íntimo que escapam aos termos de uma mera desdiferenciação. A densidade e os contornos dados por Honneth à tese da diferenciação da esfera íntima, que mistura um conceito bastante criticado de Giddens com uma notória influência luhmanniana, mostra seu caráter profundamente controverso ao ser contrastada com um largo número de trabalhos

contemporâneos que negam enfaticamente o desacoplamento da intimidade de seus liames econômicos (ILLOUZ, 1997; ZELIZER, 2005; BORIS e PARREÑAS, 2010). Fiquemos aqui com um dos exemplos de maior repercussão.

Em *Consuming the romantic utopia*, Eva Illouz atribui à teoria crítica um papel germinal na compreensão das relações estabelecidas entre intimidade e mercado. E apesar do tom elogioso com que evoca inicialmente os nomes de Marcuse, Horkheimer e Adorno, a autora reitera ao longo de toda a obra o objetivo maior de combater aquilo que considera ser a “premissa crítica” mais central: uma perspectiva emancipatória autoproclamada, a qual avalia a penetração da lógica mercantil nos relacionamentos pessoais em nome de uma concepção normativa de esfera íntima não degenerada – caracterizada pela espontaneidade, autenticidade e ausência de cálculo estratégico. Segundo Illouz, a normatividade que perpassa a teoria crítica desde seus textos inaugurais a teria impedido de produzir um “diagnóstico realista” acerca das relações entre intimidade e capitalismo pós-industrial, as quais seriam caracterizadas menos pela contraposição entre lógicas de reprodução distintas e mais pela “simbiose” e “constituição mútua”. Munida de um extenso material empírico, a autora procura demonstrar que o mercado não apenas possibilita e condiciona as práticas envolvidas no relacionamento afetivo – na medida em que estas se reproduzem essencialmente como “rituais de consumo” – como também recebe das expectativas de amor romântico o mais vigoroso de seus impulsos publicitários (ILLOUZ, 1997, p. 112-113). Em *Cold intimacies*, livro que reúne o conjunto das Conferências Adorno proferidas pela autora em 2004, Illouz deixa de falar em uma simbiose entre as esferas da intimidade e do mercado, passando agora a reconhecer no interior da esfera íntima a coabitação entre duas lógicas distintas e não facilmente compatíveis, ligadas, de um lado, às relações interpessoais de afeto e, de outro, a seu controle e calculabilidade. De todo modo, o tipo de impulso que leva ao exercício do “controle instrumental” e da “calculabilidade fria” em meio aos relacionamentos amorosos não deriva da penetração de uma lógica exterior proveniente do mercado de trabalho e consumo, mas sim de uma racionalização ambivalente dos vínculos afetivos no interior da própria esfera íntima.

Uma interpretação possível de tudo o que discuti até aqui é que, graças aos efeitos conjuntos da estrutura emancipatória do conhecimento psicológico, do feminismo e da democratização do trabalho, a vida afetiva foi introduzida no âmbito de uma dinâmica de “reconhecimento”, uma dinâmica que, como sugeriu Axel Honneth, é sempre historicamente situada, ou seja, moldada pela situação dos direitos e por sua linguagem. Em outras palavras, podemos

sugerir que o modelo de comunicação que se infiltrou nas relações de trabalho e nas relações conjugais contém e põe em prática a nova demanda de que o sujeito seja reconhecido pelos outros e os reconheça. (...) Mas não estou convencida de que isso seja inteiramente verdade e gostaria de compartilhar os motivos de minha hesitação. O modelo de “comunicação” que permeia a esfera do trabalho e a esfera dos relacionamentos íntimos é carregado de ambivalência, pois, se contém um meio para se estabelecer um diálogo com o outro, também contém uma linguagem jurídica e de produtividade econômica que não é fácil de compatibilizar com o campo das relações interpessoais de afeto (ILLOUZ, 2007, p. 37).

Segundo Illouz, a modernização da esfera íntima seria caracterizada por uma elaboração discursiva sem precedentes das experiências afetivas, tendo esse processo se intensificado profundamente nos últimos cinquenta anos em função da popularização da psicanálise e da reflexão feminista. O aprofundamento significativo da reflexividade acerca dos significados culturais carregados pelas relações afetivas expande tanto as possibilidades de sua expressão comunicativa quanto de seu controle segundo os mais variados critérios – os quais incluem, por exemplo, juízos de gosto ou de afinidade pessoal assim como critérios orientados pela racionalidade jurídica e por benefícios econômicos. Segundo a autora, essa propensão interna ao controle e à calculabilidade torna possível que as esferas da intimidade e do mercado se entrelacem e se fortaleçam mutuamente, fazendo com que, de um lado, um bom desempenho das competências afetivas seja cada vez mais exigido nos meios empresariais e, de outro, a linguagem da escolha e da negociação esteja cada vez mais presente nas narrativas pessoais vinculadas aos relacionamentos amorosos. Desse modo, ainda que Illouz conceda a Honneth a possibilidade de um reconhecimento intersubjetivo afetivamente mediado, a quase totalidade do livro é dedicada à tendência de instrumentalização das relações íntimas, considerada por ela largamente predominante: “A racionalidade regida por valores, a racionalidade cognitiva e instrumental e o processo de ‘comensuração’, todos necessários para pôr em prática fluentemente o modelo da comunicação, formam um estilo cognitivo que esvazia a particularidade das relações e as transforma em objetos que, por serem avaliados por padrões de justiça, igualdade e satisfação das necessidades, ganham uma propensão maior a seguir o destino do comércio de mercadorias” (2007, p. 38).

No prefácio que escreve à tradução alemã de *Consuming the romantic utopia*, Honneth faz pouco mais que um resumo da obra, corrige certas imprecisões conceituais da autora no que se refere a sua leitura da teoria crítica

e se defende apenas timidamente, dizendo-nos que apesar de certas aproximações possíveis, suas obras se distinguem pela ênfase diferenciada que dão à categoria de liberdade (HONNETH, 2003). Em *Das Recht der Freiheit*, Honneth apenas cita Illouz em notas de rodapé, sugerindo que ela pudesse vir a compartilhar seu diagnóstico sobre a crise atual dos relacionamentos íntimos, o que precisamente não é o caso: segundo a autora, não viveríamos na atualidade o retrocesso de patamares de diferenciação que teriam levado a esfera íntima a uma autonomização radical, mas a confirmação de uma tendência de “fortalecimento mútuo” entre as esferas do mercado e da intimidade – tendência essa perceptível ao longo de toda a modernização capitalista e possibilitada, como já dito, não pela invasão da lógica mercantil, mas por desenvolvimentos internos de uma racionalidade calculadora que permeia ambas as esferas. Para Illouz, apesar da “autoilusão” fomentada pela literatura burguesa do século XVIII (a qual Honneth utiliza como material empírico favorável a sua tese), o amor romântico sempre agregou o cálculo interessado e nunca esteve de fato desvinculado dos desenvolvimentos da esfera do mercado. Se a esfera íntima se expande na atualidade e se apresenta como um dos principais veículos de socialização no âmbito do que vem a chamar de “capitalismo afetivo”, isso se deve não à oposição de suas estruturas de comportamento às relações de trabalho e de consumo, mas a sua compatibilidade e favorecimento mútuos. Sobretudo, não viveríamos sequer uma “crise” da intimidade. Muito pelo contrário, a esfera íntima se torna, segundo ela, cada vez “mais extensa e influente”, escapando de seus domínios sociais tradicionais e passando a ocupar o “centro da individualidade e sociabilidade” contemporâneas. Nesse sentido, a intimidade não apenas ocuparia os espaços e instrumentos de publicidade já existentes com questões vinculadas à vida afetiva e sexual, mas construiria novos focos de vida pública por meio do desenvolvimento comunicativo de suas estruturas internas:

[A]s persuasões culturais da terapia, da produtividade econômica e do feminismo se entrelaçaram e se misturaram umas às outras, fornecendo a lógica, os métodos e o ímpeto moral para retirar os sentimentos do âmbito da vida privada e colocá-los no centro da individualidade e sociabilidade, na forma de um modelo cultural amplamente disseminado, a saber, o modelo da comunicação. Sob a égide do modelo psicológico da comunicação, os afetos se tornaram objetos a serem pensados, expressados, falados em conversa, discutidos, negociados e justificados, tanto na empresa quanto na família. Enquanto alguns afirmam que a televisão e o rádio foram responsáveis pela sentimentalização da esfera pública, sugiro antes que foi essa junção entre a terapia, a linguagem da responsabilidade econômica e do feminismo que transformou o domínio das emoções

em microesferas públicas, isto é, em domínios de ação submetidos ao olhar público, regulados por procedimentos discursivos e pelos valores da igualdade e da justiça (ILLOUZ, 2007, p. 36-37).

Mais do que questionar a plausibilidade empírica do posicionamento firmado por Honneth em vista de um diagnóstico alternativo – e já bastante influente no campo de estudos da intimidade – interessa-nos aqui, sobretudo, indicar insuficiências teóricas que se revelam presentes em ambos os diagnósticos quando temos em vista a inserção da esfera íntima na compreensão dos processos de democratização social. Por um lado, as contribuições de Illouz não nos ajudam diretamente a pensar a democratização da intimidade em qualquer sentido positivo. Como dito, sua descrição das transformações observadas na esfera íntima é orientada pelos favorecimentos mútuos que esta estabelece com as esferas do mercado de trabalho e de consumo – conduzindo análises que enfatizam a autorreprodução objetiva dessas esferas em função de suas afinidades estruturais, em detrimento de qualquer mediação político-democrática considerada relevante. Quando a autora se refere ao papel dos movimentos sociais nesse processo, particularmente ao papel do movimento feminista, suas análises os reduzem a uma função igualmente facilitadora desses processos de imbricação entre mercado e vida íntima, sendo incapaz de diferenciar as obrigações de respeito e o controle jurídico conquistados democraticamente das formas de “calculabilidade” e “controle instrumental” que julga tomar conta das relações afetivas: “Segundo o processo que descrevi, é praticamente impossível distinguir a racionalização e mercantilização da individualidade da capacidade que o eu tem de moldar e ajudar a si mesmo, bem como de se engajar na deliberação e comunicação com o outros. A mesma lógica que transformou os afetos numa nova forma de capital é também a que tornou as relações na empresa mais democráticas. A mesma formação cultural que fez as mulheres exigirem igualdade de posições nas esferas pública e privada é também a que tornou os laços íntimos desapaixonados, racionalizados e suscetíveis a um utilitarismo crasso. O mesmo sistema de conhecimentos que visou a fazer-nos espiar os cantos escuros de nossa psique e almejou tornar-nos afetivamente ‘letrados’ foi o que contribui para transformar os relacionamentos em entidades quantificáveis e fungíveis” (2007, p. 109). Com isso, Illouz se deixa influenciar menos pela “alegada presunção dos discursos emancipatórios”, contra os quais dirige suas críticas mais duras, que pelo ceticismo das narrativas mais sombrias da intimidade, tais como as de Foucault, Bourdieu e Baumann. Por outro lado, o ceticismo abrangente com que avalia as narrativas da democratização torna seu trabalho particularmente

sensível às constrações da liberdade e aos bloqueios democratizantes que se reproduzem no interior da esfera íntima. Nesse sentido, as transformações contemporâneas da esfera íntima, principalmente as do último século, não nos são descritas como um desenvolvimento linear em direção à dissolução do poder e ao incremento da liberdade, mas vêm acompanhadas de um “crescimento das técnicas culturais para a padronização das relações íntimas, para seu controle e sua administração generalizadas” (2007, p. 112)

Em *Das Recht der Freiheit*, por sua vez, encontramos qualidades e limitações inversas. Honneth sem dúvida busca algo bastante específico ao reconstituir os processos de transformação das relações íntimas sob o ponto de vista da liberdade. E com isso contribui de modo significativo ao debate: diferentemente de suas narrativas mais sombrias, Honneth não nivela as transformações da intimidade como variações da permanência de um poder inevitável. E, para isso, estabelece critérios que nos permitem identificar processos históricos de democratização e ganhos de liberdade. Sua falha está justamente em não assimilar nada do diagnóstico combatido. Honneth descreve o desenvolvimento moderno da esfera íntima como um processo de autonomização que conduz unilateralmente a avanços democratizantes. Ao supor que os riscos atuais à efetivação da liberdade encontram-se basicamente em sua invasão pela lógica de esferas sociais alheias, Honneth assume um vínculo tão direto entre diferenciação social e liberdade individual que lhe escapam quaisquer constrações à liberdade produzidas de modo endógeno. Isso se reflete, em primeiro lugar, no modo como o autor neutraliza o universo íntimo de toda experiência de poder ali encontrada. Honneth nos fala da coerção estatal como um elemento estranho aos relacionamentos pessoais, o qual, embora recubra suas práticas e instituições nos termos de uma “juridificação exterior”, não é considerada parte constitutiva de sua normatividade interna. E ao tratar das próprias normas e dos deveres vinculados à diferenciação das relações íntimas, Honneth abstrai a forma típica de imposição do direito estatal sem colocar nada em seu lugar. Dessa maneira, a normatividade social que perpassa a intimidade nos é apresentada como se destituída de qualquer experiência de poder significativa. Nada em seu interior coage à assimilação de papéis, à normalização de condutas e à restrição de competências; em uma eticidade democrática, os indivíduos parecem decidir livremente sobre o formato de seus relacionamentos pessoais sem quaisquer pressões de adaptação.

Em *Crítica do poder*, Honneth combatia sob a influência de Foucault a distinção habermasiana entre integração sistêmica e integração social por resultar em um “modelo limitado de crítica social”, sensível tão somente às

formas de poder capazes de serem descritas nos termos da “colonização sistêmica” – isto é, nos termos de uma invasão da lógica instrumental sobre as bases comunicativas do mundo da vida, mostrando-se assim incapaz de perceber as diferentes formas de poder (físico, psicológico, cognitivo etc.) que se reproduzem no interior das próprias estruturas comunicativas de reprodução da vida social: “Enquanto os domínios de razão instrumental aparecem apartados de todos os processos de integração do mundo da vida, o mundo da vida social é representado como livre de todas as formas de exercício de poder. ‘Poder’, como um meio de coordenação da ação social, é levado em consideração apenas no âmbito dos sistemas de integração, sendo que todos os processos pré-sistêmicos de constituição e reprodução da dominação saem do campo de visão” (HONNETH, 1991, p. 298). É curioso que *Das Recht der Freiheit* tenha se desprendido plenamente dessa inclinação foucaultiana, não apenas porque Honneth procura ali fazer uma crítica da intimidade sexual, mas porque busca com isso superar um modelo estritamente jurídico de normatividade. Na *História da sexualidade*, como já em outros textos, Foucault identifica uma representação do poder não ilusória, mas limitada, que teria como uma de suas principais características a *exterioridade* de sua imposição. Chamada por ele de “representação jurídica”, sua retomada nesta obra justifica-se pelo fato de ser a representação do poder mais habitualmente combatida no campo da intimidade: se o poder só tivesse um domínio exterior sobre o desejo, a liberdade poderia ser alcançada como liberação sexual. O que não acontece, entretanto, quando se nota o modo constitutivo como ele habita a intimidade em suas formas de classificação, suas rotinas de funcionamento e suas disciplinas internas. Apesar de sua forma ostensivamente repressiva ainda persistir, o poder assumiria desde o século XVIII modos mais sutis de operar, “não pelo direito, mas pela técnica, não pela lei, mas pela normalização, não pelo castigo, mas pelo controle, e que se exercem em níveis e formas que extravasam o Estado e seus aparelhos” (FOUCAULT, 2007, p. 100). Ao se limitar à exterioridade da coerção jurídica e negligenciar as estruturas de poder que acompanham as mesmas instituições da liberdade que descreve, Honneth vê seu projeto desaguar não muito longe de onde já havia nos deixado Habermas. Seu modelo crítico, pois, continua ocupado com os influxos de poder que penetram de fora um mundo da vida supostamente racionalizado, “pós-tradicional”, mas não absorve as constrictões à integração comunicativa que encontram condições favoráveis de reprodução sob o selo da intimidade, tanto nas imposições típicas de um substrato simbólico tradicional quanto na forma de novos dispositivos de controle e normalização. Apesar de

todo seu esforço em mobilizar a análise social contemporânea e abarcar diferentes âmbitos da normatividade extrajurídica, Honneth não parece evitar aquilo que Benhabib chamava de “olhar idealizante acerca da intimidade”.

Atrelado à ausência de uma categoria de poder que acompanhe seu diagnóstico sobre a democratização da intimidade, falta a Honneth uma consideração adequada acerca de suas desigualdades e hierarquias internas. Com efeito, os relacionamentos íntimos são tratados pela figura predominante do “amor sexual”. E nessa inflexão do sexo em amor, a intimidade é assumida de antemão como um modo de “reconhecimento recíproco”, sem que sejam enfaticamente questionados os termos dessa reciprocidade: ao longo de todo o percurso, as faculdades e os deveres parecem quase sempre os mesmos entre os amantes. Com isso, desaparece boa parte das hierarquias constituídas por um número extenso de obrigações distribuídas desigualmente entre os gêneros, tais como as relativas à divisão do trabalho, à fidelidade sexual, à estética corporal, à heterossexualidade, aos projetos pessoais, às modalidades de lazer e entretenimento etc. (BUTLER, 2008; RÖSSLER, 2001; YOUNG, 2005). Essa baixa receptividade às questões envolvendo a desigualdade – que não se restringe à seção dedicada aos relacionamentos íntimos, mas se estende a todo o livro – é justificada por Honneth em função do valor primordial assumido pela liberdade individual nas sociedades contemporâneas: “Embora influente e plena de efeitos, não considero a ideia de ‘igualdade’ como um valor independente, pois ela só pode ser apreendida como uma explicação ao valor da liberdade individual, cujo cumprimento compete igualmente a todos os membros das sociedades modernas. Tudo que pode ser dito sobre a exigência de igualdade social, portanto, recebe sentido apenas por referência à liberdade individual” (2011, p. 35).

Mesmo que Honneth pudesse comprovar esse “valor relativo” da igualdade nas democracias contemporâneas – o que é meramente pressuposto em sua argumentação –, isso não o eximiria de dedicar a ela considerações mais substanciais em seu diagnóstico sobre a diferenciação da intimidade, já que sua violação promove interdições significativas à liberdade individual tal como esta se apresenta no interior dos relacionamentos íntimos. Nesse sentido, Iris Young (2007, p. 201) escreve que Honneth nunca teria dado um tratamento equivalente, “à altura de sua própria teoria”, ao conteúdo político dos déficits de reconhecimento que se manifesta no interior das relações íntimas, encontrando a origem dessa lacuna em sua desconsideração brutal das desigualdades sociais hipotasiadas na presumida reciprocidade do relacionamento amoroso. Young argumenta que no interior do universo íntimo são produzidas e refor-

çadas condições desiguais à autorrealização, alegando que a presumida reciprocidade do amor conjugal significa para as mulheres, segundo padrões ainda hegemônicos de relacionamento e expressão amorosa, a abdicação de seu próprio projeto de vida pessoal em benefício da integridade do parceiro: “O reconhecimento do marido pela mulher consiste no reconhecimento de seu próprio reflexo em outro sujeito. A amante feminina desempenha um papel ativo nessa união. Ela apoia seus projetos e trabalha para a valorização de sua aparência pública. Ela mesma, entretanto, não alcança o reconhecimento nesses mesmos termos por parte de seu parceiro. (...) O modelo de amor conjugal que tradicionalmente pressupõe o amor feminino como um espelho ou complemento da subjetividade masculina já foi questionado, mas mantém muitas raízes culturais e afetivas. Assim como Irigaray, penso que esse modelo conjugal não foi ainda substituído em amplitude social significativa por práticas de amor sexual realisticamente igualitárias, livres e mútuas” (2007, p. 204-205).

As tensões do relacionamento íntimo podem ser consideradas diluídas por Honneth em um sentido ainda mais primordial. Se em *Luta por reconhecimento* o relacionamento amoroso se desenvolvia em meio a um conflito constitutivo entre liberdade e dependência, em *Das Recht der Freiheit* ele é visto como simples expressão de liberdade. Ao pensar o reconhecimento amoroso a partir do modelo mãe-bebê, Honneth encontrava na fusão amorosa o reconhecimento da dependência de duas subjetividades em relação à satisfação de suas carências recíprocas. Ao mesmo tempo, tínhamos no relacionamento amoroso um impulso que nos levava não à fusão, mas a seu oposto: à delimitação das subjetividades envolvidas, ou melhor, ao reconhecimento mútuo de cada um dos amantes como individualidades livres, autonomamente desejadas e autonomamente desejantes. Esse segundo polo da relação amorosa, vale dizer, a afirmação mútua da liberdade dos amantes, não era considerado um dado imediato, experimentado automaticamente pelos parceiros amorosos, mas resultado de um gravoso processo de socialização que exigia tanto a aceitação da autonomia do outro quanto a luta pela própria independência. Com isso, o amor podia ser visto como um exercício de liberdade, mas também como sua perda: nesse sentido, Honneth insistia no risco de a experiência intersubjetiva do amor se perder na permanência em seu estado meramente “simbiótico”, na simples “codependência” entre duas subjetividades; um risco não exclusivo às relações infantis, mas que se estendia às diferentes formas de relacionamento entre adultos. O próprio “amor maduro”, por sua vez, não significava ali o fim dessa tensão constitutiva entre liberdade e dependência. Ao contrário, ele é considerado uma superação da relação

simbiótica sem representar uma dissolução dos laços amorosos justamente por conseguir conservar, ao mesmo tempo, ambos os polos dessa tensão:

Esse desejo de fusão só se tornará o sentimento do amor se ele for desiludido a tal ponto pela experiência inevitável da separação, que daí em diante se inclui nele, de modo constitutivo, o reconhecimento do outro como uma pessoa independente; só a quebra da simbiose faz surgir aquela balança produtiva entre delimitação e deslimitação, que para Winnicot pertence à estrutura de uma relação amorosa amadurecida pela desilusão mútua. (...) Nesse aspecto, a forma de reconhecimento do amor, que Hegel havia descrito como “ser-si-mesmo-no-outro”, (...) designa um arco de tensões comunicativas que medeiam continuamente a experiência do poder-estar-só com a do estar-fundido; a “referencialidade do eu” e a simbiose representam aí os contrapesos mutuamente exigidos que, tomados em conjunto, possibilitam um recíproco “estar-consigo-mesmo no outro” (HONNETH, 2003, p. 174-175).

Em *Das Recht der Freiheit*, como vimos, essa tensão é retirada da linha de frente. A união amorosa é vista unilateralmente como uma experiência de liberdade. E a união das subjetividades no “nós do relacionamento íntimo” é apresentada sem qualquer preocupação explícita com o comportamento simbiótico, com a supressão da alteridade ou com os efeitos potencialmente destrutivos de uma fusão deslimitadora com o outro. Ainda assim, é possível perceber nesta obra um conflito latente na estrutura amorosa dos relacionamentos íntimos, não mais entre liberdade e dependência absoluta, já que o amor não é pensado aqui a partir do modelo de relacionamento mãe-bebê, mas entre a liberdade e as expectativas de permanência que os parceiros alimentam em relação ao futuro comum. Com efeito, se por um lado a liberdade ética contida nos relacionamentos íntimos alimenta a transitoriedade possível das identidades e papéis assumidos por cada um dos parceiros, por outro, a possibilidade das transformações pessoais se choca com a importância atribuída por Honneth às “expectativas de um futuro comum” – as quais tanto distinguem o amor sexual vivido na esfera íntima da sexualidade meramente casual, quanto concentram a maior parte das obrigações que regem sua “prática institucionalizada” (HONNETH, 2011, p. 261). Trata-se, entretanto, de uma tensão apenas latente, porque o possível embate desses dois componentes não é devidamente explicitado pelo autor. Quando aproximados em sua argumentação, o conflito entre a transitoriedade das personalidades individuais e a permanência do relacionamento intersubjetivo é apressadamente dissolvido, fazendo uso de um pacto ficcional que soluciona as tensões atuais pela esperança antecipada de um futuro comum.

Ao constituirmos o “nós” do relacionamento íntimo ou amoroso, esperamos evidentemente um do outro que sejam apreciadas não apenas nossas qualidades constitutivas atuais, mas também as inclinações e interesses que nós no futuro possamos desenvolver. (...) A estrutura temporal do relacionamento amoroso representa um pacto que cria uma comunidade de memórias, cuja antecipação de uma história comum compartilhada no futuro encoraja e motiva a tal ponto que ela pode sobreviver às transformações da personalidade de ambos os parceiros (HONNETH, 2011, p. 262).

Ainda que um tal pacto pudesse de fato “encorajar e motivar” a esperança dos amantes em relação ao futuro comum, ela não resolveria os conflitos cotidianos, sempre atuais, envolvidos na tentativa de permitir um desenvolvimento do “nós do relacionamento íntimo” que não suprima a particularidade e independência do eu individual. E ao encobrir esse conflito, Honneth desconsidera a necessidade de uma práxis constante e efetiva de transformação das formas institucionais da intimidade, em vista tanto do reconhecimento interpessoal entre os parceiros da relação quanto de seu reconhecimento formal pelas instâncias jurídico-estatais. Honneth afirma diversas vezes o caráter “flexível” e “transitório” das práticas e instituições que compõem a esfera íntima em uma eticidade democrática, mas é incapaz de explicar a energia que move suas transformações. Já na seção final do livro, dedicada à “Cultura política”, Honneth fala das “lutas sociais” como o “motor e o *medium* dos processos históricos de realização dos princípios de liberdade institucionalizados”, mas se furta aqui a vincular essas lutas que se passam na esfera pública a suas fontes de insurgência na própria esfera íntima. Ao suprimir o conflito da experiência amorosa, apresentado em *Luta por reconhecimento* como sua característica mais destacada, Honneth também perde de vista um dos objetivos mais centrais àquela obra, que era explicar as motivações individuais à luta social. E junto com Iris Young, podemos acrescentar: perde uma vez mais a chance de enxergar um conteúdo político mais amplo nas práticas da vida íntima.

Existem naturalmente outros problemas no tratamento dado por Honneth à intimidade, como o fato de ainda se prender a uma linguagem que fala na “satisfação de carências naturais”, que absolutamente desconsidera o debate construcionista atual, e uma visão pouco pluralista do relacionamento íntimo, a qual se aproxima bastante daquilo que Gayle Rubin descreve como “círculo virtuoso da sexualidade” (RUBIN, 1992; VANCE, 1995; BUTLER, 2008). Entretanto, em face das lacunas atuais do pensamento político, parece-nos mais insatisfatório o fato de as categorias da liberdade utilizadas não nos darem

acesso a seus bloqueios correspondentes. Em *Das Recht der Freiheit* não existe muito espaço para conflitos atuais. Suas referências dizem respeito prioritariamente a lutas históricas e conquistas democráticas já sedimentadas. Suas análises não nos falam de modo enfático de estratificações, exclusões e hierarquias no interior da esfera íntima. E as instituições apresentadas parecem suficientes para garantir a autorrealização de forma suficientemente ampla. Ao direcionar seus esforços reconstrutivos para a efetividade da liberdade em instituições concretas, Honneth oculta a negatividade nessas mesmas instituições. E, com isso, perde de vista não apenas os déficits de liberdade ali presentes, mas os motivos e o impulsos necessários a sua transformação.

– IV –

Pode parecer inapropriada a pretensão de se abarcar o universo íntimo no âmbito da reflexão democrática. Um “exagero” ou, mais propriamente, um desrespeito de suas fronteiras disciplinares, sobretudo por colocar a questão democrática para além de alguns de seus limites mais tradicionais: os limites da privacidade, da gramática jurídica e da autoridade estatal. Mas superar fronteiras não significa abrir mão do território já conquistado. Falar em democratização da intimidade significa, sim, dirigir o olhar para além das proteções jurídicas à privacidade, mas não implica negar seu papel e sua importância no interior das democracias estabelecidas. A privacidade protege a intimidade – e, de modo não absoluto, faz parte de sua constituição – na medida em que veda seu acesso não autorizado e produz condições para sua livre experiência e expressão. O lado nocivo que acompanha as proteções jurídicas à privacidade, por sua vez, é derivado da tentativa de reduzir esses dois campos a um só. Vale dizer, de comprimir a expressão e a experiência íntimas nos espaços reclusos da privacidade, impedindo-as que venham a público e tomem parte no conjunto de temas e estruturas submetidos à contestação política mais ampla. Dessa forma, superar a privacidade não significa desperdiçá-la como uma conquista democraticamente nociva ou irrelevante, mas *conservá-la* em uma compreensão mais ampla acerca de seus limites e complementaridades necessárias.

A argumentação que acompanhamos até aqui nos permite salientar os laços entre intimidade e democracia em dois sentidos essenciais. No primeiro deles, trata-se de verificar uma luta democraticamente mediada pelas estruturas jurídicas mais adequadas à proteção da intimidade. Nesse caso, a democratização representa a ampliação da autodeterminação política dos cidadãos,

perante o Estado e a comunidade jurídica em seu todo, a respeito dos direitos subjetivos mais apropriados à regulação formal das relações íntimas. No modo de apresentação dessa luta, a democratização da intimidade exige a publicização das demandas e sua justificação discursiva – tanto em fóruns deliberativos abertos quanto em instâncias decisórias formais. Esses processos, pois, envolvem a deliberação e decisão coletiva acerca de um extenso rol de liberdades de ação vinculadas à regulação da vida íntima – as quais certamente incluem a delimitação das fronteiras da privacidade, mas não param por aí. Questões fundamentais envolvendo a intimidade sexual relacionam-se com os mais diversos setores da vida social (como a educação, o mercado, a saúde pública, os meios de comunicação etc.) e se inscrevem nos mais variados campos regulatórios criados pelo direito positivo (como o direito penal, o direito civil, o direito trabalhista etc.) Nas democracias contemporâneas, a privacidade mostra-se sem dúvida como um valor essencial na regulação do campo da intimidade, mas não pode ser considerado um valor exclusivo, muito menos absoluto. Trata-se de um recurso regulatório que deve ser não apenas determinado politicamente em seu formato e extensão, como também compatibilizado a outros valores e garantias constitucionais, tais como a integridade física, a igualdade de *status*, as liberdades de ação, expressão e locomoção, entre muitas outras.

Importante ainda dizer que o caráter público do processo político-democrático não viola em si mesmo a privacidade da vida íntima. As relações íntimas são entendidas aqui como uma forma de relacionamento *pessoal* que envolve decisões e experiências que fazem parte das histórias de vida particulares. Nesse sentido mesmo, um dos aspectos mais fundamentais do direito à privacidade consiste em proteger o acesso não autorizado às informações pessoais acerca daquilo que acontece em meio ao relacionamento íntimo. Como já nos disse Habermas, entretanto, existe uma diferença significativa entre “intrometer-se nos assuntos [pessoais] de alguém” e discutir publicamente matérias e relações sociais tradicionalmente tidas como privadas (1992, p. 381 e s.). A privacidade, pois, resguarda a *pessoalidade* dos dados biográficos dos parceiros íntimos, mas não tem o condão de retirar qualquer tema ou estrutura social do debate público e da agenda política. A intimidade só é de fato ferida quando discursos públicos fazem uso das experiências pessoais sem que os próprios envolvidos as tenham levado voluntariamente a público. O uso de experiências pessoais de carências e sofrimento havidos em ambientes protegidos pela privacidade, ou mesmo a identificação dos envolvidos por meio de seus nomes próprios, podem

exercer um papel relevante nos processos de formação democrática da opinião e da vontade, assumindo as formas de campanhas, dramatizações e casos emblemáticos capazes de chamar a atenção e fortalecer posições políticas específicas. Entretanto, sua utilização apenas pode ser considerada legítima caso os próprios envolvidos tenham recusado manter tais assuntos no âmbito de sua privacidade, introduzindo-os voluntariamente na agenda pública para reivindicar o respeito de direitos e interesses feridos (HABERMAS, 1992, p. 383; SILVA, 2010, p. 164 e s.)

Em um segundo sentido, entretanto, a democratização aparece-nos como um fenômeno próprio das estruturas sociais ligadas da esfera íntima. Com efeito, Honneth salienta não apenas a existência de uma normatividade própria ao relacionamento íntimo, corporificada historicamente em suas práticas e instituições sociais, como a solidificação de uma tendência abrangente a sua democratização interna: segundo ele, a intimidade ganha autonomia perante a determinação heterônoma de esferas sociais alheias e passa a se autorregular segundo um princípio de escolha das próprias partes. Dessa forma, poderíamos acompanhar a flexibilização dos conteúdos vinculados aos papéis e às expectativas recíprocas que acompanham o relacionamento íntimo, bem como seu respectivo preenchimento segundo um processo de autodeterminação direta cumprido pelos próprios parceiros afetivos – entendidos aqui não mais como cidadãos que demandam o reconhecimento formal de direitos perante o Estado, mas como sujeitos eticamente individuados que procuram constituir entre si um projeto de vida comum. Esse segundo sentido da democratização tampouco se mostra incompatível com as proteções jurídicas erguidas em favor da privacidade, mas se desenvolve a partir de uma gramática própria: ela se move pela comunicação e entrelaçamento das experiências biográficas, e não pela abstração e simples respeito das escolhas éticas pessoais. Podemos ainda dizer que esses dois sentidos da democratização da intimidade não devem ser considerados campos autoexcludentes, mas funcionam, por hipótese, de modo complementar: por um lado, as transformações nas instituições e práticas sociais forçam uma modificação equivalente das formas vigentes de seu reconhecimento jurídico, exigindo a reabertura dos debates públicos e dos processos decisórios acerca das estratégias regulatórias mais adequadas à satisfação de necessidades e valores socialmente cambiantes; por outro lado, os debates públicos em torno dos direitos e deveres mais adequados à comunidade de cidadãos influencia de modo significativo a cultura de fundo, alterando a autocompreensão da sociedade civil acerca de temas como interesses reprimidos, carências negligenciadas e identidades feridas. Os processos que

levam à positivação de novos direitos não têm qualquer efetividade social se os processos de democratização conduzidos por seu meio não penetram nas instituições e práticas do dia a dia, produzindo ali efeitos de ampliação da liberdade e das possibilidades de reconhecimento substancial entre os destinatários. Entretanto, o segundo sentido da democratização aqui destacado, isto é, a democratização interna da vida íntima, não se apresenta como simples *meio* de efetivação de direitos positivos, mas, antes de tudo, como fontes autônomas de valores e expectativas de comportamento.

As perguntas que Honneth deixa em aberto são muitas: Em que medida é realista o diagnóstico de autonomia do campo íntimo? Sob quais condições é desejável defendê-lo? Qual a natureza de suas principais restrições? Estamos aqui em um campo propriamente político? Como pensar a ação política nessa esfera da democratização? Uma teoria, entretanto, deve ser avaliada não somente pelas perguntas a que responde, como por aquelas que inaugura. E nesse sentido, é importante perceber que Honneth cria um novo campo de problemas ao incluir a intimidade no interior da eticidade democrática, forçando o jargão democrático contra alguns dos mais significativos partidos do pensamento político contemporâneo. Em especial, ao mesmo tempo que evita o ceticismo normativo das leituras pretensamente realistas, que descrevem as transformações da intimidade sob o ponto de vista exclusivo de suas estruturas internas de controle e poder, Honneth procura cobrir um campo não apenas negligenciado, mas decididamente recusado pelo liberalismo democrático. Ao encontrar na intimidade um âmbito de interação prática que exige o reconhecimento intersubjetivo de papéis sociais e expectativas de comportamento, Honneth deixa de tratá-la como um mero reduto da ética particular ou do arbítrio pessoal, passando a inscrevê-la entre as esferas da sociedade nas quais é permitido se exigir condições de autodeterminação coletiva que mereçam ser chamadas, em um sentido que certamente extrapola seu uso tradicional, de condições democráticas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T. (2008). *Minima Moralia. Reflexões a partir da vida lesada*. Rio de Janeiro: Azougue.

BENHABIB, S. (1992). Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas. In: BENHABIB, S. *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge.

- _____. (2002). *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton: Princeton University Press.
- BORIS, E.; PARRENAS R. S. (2010). *Intimate Labors Cultures, Technologies, and the Politics of Care*. Stanford: Stanford University Press.
- BRINK, B.; OWEN, D. (2007). *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BUTLER, J. (2008). *Problemas de Gênero. Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- COHEN, J. (2002). *Regulating Intimacy. A New Legal Paradigm*. Princeton: Princeton University Press.
- COSTA, S. (2005). Amores fáceis. Romantismo e consumo na modernidade tardia. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 73.
- FOUCAULT, M. (2007). *História da sexualidade. A vontade de saber*. São Paulo: Graal.
- FRASER, N. (1987). Que é crítico na teoria crítica? O argumento de Habermas e o gênero. In: BENHABIB, S.; CORNELL, D. (orgs.). *Feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro: Ed. Rosa dos Tempos.
- GIDDENS, A. (1992). *As transformações da intimidade*. São Paulo: Ed. Unesp.
- HABERMAS, J. (1987). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. (1994). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HONNETH, A. (1988). *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. (2003). *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34.
- _____. (2011). *Das Recht der Freiheit: Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HONNETH, A.; ARCHARD, D. (1994). *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Frankfurt/M.: Fischer.
- ILLOUZ, E. (1997). *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*. Berkeley: University of California Press.
- _____. (2007). *Cold Intimacies. The Making of Emotional Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- RÖSSLER, B. (2001). *Der Wert des Privaten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

RUBIN, G. (1992). Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. In: VANCE, C. *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. London: Pandora.

SIMITIS, S. (1988). Selbstbestimmung: Ilusorisches Projekt oder reale Chance?. In: RÜSEN, J. et al. (eds.). *Die Zukunft der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

VANCE, C. (1995). A antropologia redescobre a sexualidade: um comentário teórico. *Physis*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1.

YOUNG, I. (2007). Recognition of Love's Labor: Considering Axel Honneth's Feminism. In: BRINK, B.; OWEN, D. *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. (2005). *On Female Body Experience*. New York: Oxford University Press.

Problema de Reconhecimento

Poder, vulnerabilidade e violência

INGRID CYFER

Yes, I'm lesbian, I'm gay. But do I subscribe to everything the lesbian and gay movement says? Do I always come out as a lesbian and gay person first? Before, say, I'm a woman or before I'm a Jew, before I'm American or a citizen or a philosopher? No. It's not the only identity. These are communities that one belongs and that one does not belong. It seems to me that we travel. I travel.

Judith Butler¹

O livro *Problema de gênero: feminismo e subversão da identidade* é o convite de Judith Butler para sua viagem entre identidades, dirigido mais diretamente ao feminismo e ao movimento gay, mas extensivo a todos os movimentos que se organizam em torno de identidades coletivas.

O ponto de partida de Butler é a pergunta que Simone de Beauvoir já havia levantado em 1949: “O que é uma mulher?”. Butler, porém, em vez de fornecer uma resposta, propõe que o feminismo desista de procurá-la. Em substituição a explicações definitivas sobre a identidade feminina, o feminis-

1 “Sim, eu sou lésbica. Eu sou gay. Mas eu subscrevo tudo que o movimento de gays e lésbica diz? Eu sempre apareço como uma pessoa gay e lésbica em primeiro lugar? Antes de, digamos, aparecer como uma mulher ou uma judia, ou antes de ser uma americana, uma judia ou uma filósofa? Não, não é a minha única identidade. Essas são comunidades às quais pertencemos e não pertencemos. Parece-me que viajamos. Eu viajo” (entrevista de Judith Butler no documentário *Judith Butler: philosophe en tout genre*, disponível em: www.youtube.com/watch?v=Q50nQUgiI3s).

mo deveria problematizá-la ao máximo, revelando o quanto é fugidia e, mais importante, explicitando que toda tentativa de enquadrá-la numa definição estável é uma imposição de poder.

Essa tese foi muito bem recebida pelo feminismo norte-americano dos anos 1990, que se debatia com denúncias de discriminação racial e social entre as próprias integrantes do movimento. Em pouco tempo, Butler se tornaria uma das principais protagonistas nos debates sobre identidade, feminismo, crítica social, sexualidade, movimento *gay* e, especialmente, teoria *queer*.

O objetivo deste artigo, porém, não é discutir as ideias que tornaram célebre o trabalho de Butler, mas sim sua reflexão mais recente sobre *reconhecimento social*. Apesar de a autora dificilmente ser associada imediatamente a essa questão, ela mesma já afirmou em entrevista que sua reflexão sobre reconhecimento é o centro em torno do qual circunda todo o seu pensamento².

Se o reconhecimento é o centro, então sua reflexão sobre gênero está de algum modo ligada a ele. É exatamente isso que este artigo pretende salientar. No entanto, a hipótese é a de que essa ligação se dá de modos diferentes ao longo de seu percurso intelectual, diferenças estas que gradualmente a distanciam de alguns dos argumentos que defendeu em *Problema de gênero*.

Na primeira seção do artigo, será comentada brevemente a tese de Butler em *Problema de gênero*, a fim de apontar a trajetória que a conduziu ao tema do reconhecimento. Na seção seguinte, será discutida sua primeira abordagem do tema, ainda bastante consistente com os pressupostos teóricos daquele trabalho. Finalmente, na última seção, será introduzido o trabalho mais recente de Butler sobre violência, vulnerabilidade e reconhecimento, no qual Butler parece admitir algumas das ideias que recusara na tese que a tornou conhecida internacionalmente.

I – DO GÊNERO AO RECONHECIMENTO

Em meados da década de 1980, nos Estados Unidos, mulheres negras insurgiram-se contra o movimento feminista acusando-o de ser excludente. Afirmavam não se sentir representadas por mulheres brancas da elite, que definiam as bandeiras do movimento de acordo com seus próprios interesses. As mulheres homossexuais logo se juntariam a elas na luta contra a exclusão

2 Entrevista de Judith Butler no documentário *Judith Butler: philosophe en tout genre* (disponível no link <http://www.youtube.com/watch?v=Q50nQUGi13s>).

no feminismo, reforçando as tensões das quais emergiria a terceira onda do feminismo³.

Judith Butler escreve *Problema de gênero* diante desse contexto. Com o objetivo de apontar as raízes da fragmentação e dos conflitos a que assistia no feminismo norte-americano, Butler formula uma crítica radical às identidades sociais. Seu argumento é o de que a exclusão no feminismo decorre da pretensão do movimento de condensar demandas de mulheres de classes, etnias, nacionalidades e orientações sexuais distintas em uma identidade social supostamente capaz de representar todas elas. Na visão de Butler (2007, p. 10) essa pretensão estaria inevitavelmente fadada ao fracasso, pois a identidade “mulher”, assim como qualquer outra, é atravessada por assimetrias que desafiam sua uniformidade.

A fim de defender essa ideia, Judith Butler ataca o alvo preferencial da segunda onda feminista, o *essencialismo biológico*, de acordo com o qual a distribuição de papéis e oportunidades entre homens e mulheres é biologicamente determinada. Características anatômicas, hormonais e físicas tornariam a mulher mais adaptável a tarefas domésticas, determinaria temperamentos mais dóceis quando psiquicamente sadias, e histerias agudas quando sua feminilidade não é plenamente realizada (BRYSSON, 1992, p. 32).

A famosa expressão “não se nasce mulher, torna-se mulher”, de Simone de Beauvoir, sintetiza a primeira ofensiva contundente à fundamentação biológica da condição feminina, tema ao qual a autora dedica os dois volumes do *Segundo sexo*. Em 1975, Gayle Rubin cunharia o termo *gênero* como uma oposição a *sexo*, a fim de distinguir a dimensão biológica das diferenças entre homens e mulheres de construções culturais que oprimem as mulheres (BEAUVOIR, 1980, p. 9 e s.; RUBIN, 1975, p. 11).

Judith Butler segue essa trilha, mas vai além de suas antecessoras ao afirmar que não apenas o gênero é uma construção cultural, mas também o

3 A história do movimento feminista costuma ser dividida em três fases históricas denominadas ondas. A *primeira onda* caracteriza-se pela reivindicação do direito ao voto. Inicia-se nos Estados Unidos e no Reino Unido em meados do século XVII, mas só alcança seu auge no século XIX, prolongando-se até o início do século XX. A *segunda onda* teve início no pós-guerra e adotou como lema a crítica a desigualdades de gênero de caráter social e cultural. Demandas como liberdade sexual e o direito a trabalhar fora de casa são as exigências típicas dessa fase do feminismo. Simone de Beauvoir, Gayle Rubin e Betty Friedan são as grandes referências. Por fim, a terceira onda surge na década de 1990 nos Estados Unidos defendendo a desconstrução das identidades de gênero, *slogan* fortemente influenciado pelo pensamento de Judith Butler (BRYSSON, 1992, p. 36 e s.).

sexo. Ao contrário das feministas da segunda onda, Bulter afirma que a identidade de gênero é produzida sem qualquer referência à biologia, ou seja, que ser mulher não tem relação necessária com ter um corpo biologicamente feminino. Desse modo, a autora critica a clássica divisão entre sexo e gênero da qual o feminismo se valeu desde meados da década de 1970, defendendo que tanto o gênero como o sexo são igualmente construídos por normas sociais. Para justificar essa ideia, Butler (1997, p. 710 e s.) inspira-se na concepção de norma disciplinar de Foucault, afirmando que o sexo (a dimensão biológica) não é uma superfície natural sobre a qual a cultura incide, mas sim o produto de discursos científicos que exprimem interesses políticos e sociais.

Nessa perspectiva, o masculino e o feminino são construídos por performances que reproduzem o padrão comportamental que distingue os gêneros. A norma fundamental na definição desse padrão é a heterossexualidade que distingue as identidades de gênero normais das patológicas. Para ser reconhecida como mulher heterossexual “normal”, portanto, mais importante do que ter um corpo feminino é saber agir como mulher, incorporar um certo jeito de andar, de falar, é, em suma, exprimir sinais que confirmem sua feminilidade (BUTLER, 1993, p. 185-186 e, 2007, p. 23).

A adoção dos modelos de masculinidade e feminilidade é recompensada com o reconhecimento social, um prêmio tão valioso quanto instável. Ao comentar uma cena do filme *Meninos não choram*, que narra a história de um transexual (mulher-homem), Butler observa que o ritual a que o protagonista (Brandon) se submete diariamente para esconder traços de feminilidade e ressaltar sua masculinidade não é exclusivo de transgêneros. Homens e mulheres heterossexuais precisam se “montar” todos os dias para compor sua personagem de modo convincente para si e para o mundo porque, assim como Brandon, precisam esconder ou ressaltar algo de feminino ou de masculino para construir uma identidade coerente (BUTLER, 2004, p. 142-143).

A construção da identidade de gênero é, portanto, sempre uma meta, arduamente perseguida, que traz, juntamente com o reconhecimento social, o preço do encarceramento em um modelo comportamental limitado. Ser homem ou mulher adequadamente implica recalcar desejos e ambiguidades que permanecem latentes e temidos ao longo de toda a vida. É nesse sentido que Butler afirma que a identidade de gênero, como todas as outras, é sempre opressora (BUTLER, 1997, p. 135 e s.).

Em resumo, a tese de *Problema de gênero* é a de que identidades individuais ou coletivas nos aprisionam em personagens que são meras simplifica-

ções de nossa complexa condição social. Por isso, quando uma identidade coletiva é consagrada como fundamento de reivindicações políticas e da coesão de movimentos sociais, o resultado será a invisibilidade de uma fração do grupo, tal como aconteceu com as mulheres negras ao longo da história do movimento feminista (BRYSON, 1992, p. 33).

A busca da causa estrutural da dominação da mulher definiu a trajetória do feminismo, especialmente o da segunda onda. Essa busca, porém, segundo Butler, traz o inconveniente de pressupor a universalidade não apenas da causa da dominação, mas também da identidade do dominado; nesse caso, a mulher. Desse ponto de vista, a exclusão no feminismo não é, propriamente, um descuido ou uma desunião contingencial entre as mulheres, mas sim uma consequência inevitável do caráter identitário do movimento. Por isso, Butler defende que a crítica feminista eleja a identidade de gênero como seu alvo principal. Essa crítica, por sua vez, deve se dar pela problematização do masculino e do feminino, capaz de atacar simultaneamente a naturalização dos papéis sociais destinados à mulher, bem como as discriminações entre as próprias mulheres devido a assimetrias determinadas por combinações infinitas entre categorias sociais, raciais, religiosas, de orientação sexual etc. (BUTLER, 2007, p. 33).

O exemplo paradigmático da “problematização” ou confusão da identidade de gênero é a *drag queen*. Elas são subversivas não porque modifiquem a representação do feminino; ao contrário, elas o reproduzem de modo completamente estereotipado. No entanto, segundo Butler, o fato de esse feminino superlativo ser representado em um corpo anatomicamente masculino exporia publicamente a possibilidade de incongruência entre sexo, sexualidade e gênero. A performance da *drag queen*, portanto, *ressignifica* o feminino, ou seja, é um contradiscurso que subverte a coerência do discurso hegemônico (BUTLER, 2007, p. 24).

Essa concepção de resistência rendeu a Butler acusações de ter “decretado a morte do sujeito” semelhantes às enfrentadas por Foucault (1995a)⁴. Butler empenhou-se em refutá-las, salientando que assumir as identidades como fruto da incidência de normas sociais não é o mesmo que considerar o sujeito inerte. De fato, tanto em Butler como em Foucault, a identidade é, ao mesmo tempo, o resultado da imposição da norma disciplinar sobre o sujeito

4 FOUCAULT, Michel (1995a). *Feminism and postmodernism: An uneasy alliance*. In: Benhabib, Butler, Cornell e Fraser. *Feminist contentions: a philosophical exchange*. NewYork: Routledge.

e do seu engajamento na sua reprodução. Assim, embora o preço da obtenção de uma identidade socialmente inteligível seja a subordinação à norma que nos aprisiona em papéis sociais rígidos, esse processo de encarceramento só é bem-sucedido quando o próprio sujeito participa dele ativamente (BUTLER, 2002, p. 14 e s.).

A construção da identidade em Butler, portanto, depende, em grande parte, de uma auto-opressão ou, como diz ela, de uma “vontade de subordinação”⁵, da qual não se escapa pela simples desmistificação racional da dominação. Para questioná-la, não basta saber de sua existência, é preciso *desejar* subvertê-la (BUTLER, 1997, p. 4). Esse desejo, porém, encontra um entrave significativo: nossa ligação narcísica ao reconhecimento social.

A reflexão sobre a tensão entre essas duas forças é o que leva Butler (1997, p. 146-147) a se aprofundar na investigação da origem psíquica da vontade que nos impele a cooperar com a nossa própria opressão, investigação esta que abrirá caminho para suas primeiras reflexões sobre reconhecimento social.

II – RECONHECIMENTO, IDENTIDADE E SUBORDINAÇÃO

To affirm one's existence is
to capitulate to one's subordination.
(Judith Butler, *The Psychic Life of Power*)

Judith Butler começa a abordar mais diretamente o tema do reconhecimento em seu livro de 1993, *The Psychic Life of Power*. Como o próprio título sugere, Butler explora nesse livro as motivações psíquicas da subordinação ao poder, questão se apresenta à autora como consequência de sua defesa do processo de formação do sujeito foucaultiano contra acusações de determinismo social (BUTLER, 2002). Conforme já foi mencionado, Butler (2002, p. 14) defendeu-se afirmando que tratar a identidade como um efeito da incidência de normas disciplinares não é o mesmo que considerar o sujeito passivo e vitimizado pelo poder, pois a norma disciplinar não controla e subjuga o sujeito completamente.

Butler aproveita o exemplo de “interpelação policial” de Althusser para elucidar essa ideia. Ao gritar “ei você!”, o policial encarnaria a autoridade e

5 Veja a seção seguinte.

seu chamado representaria o esforço de disciplinar a conduta daquele que é abordado. Se o interpelado atender ao chamado, ele dará início ao processo performativo que constitui a identidade de subordinado à autoridade policial. Caso contrário, ou seja, se o interpelado não se voltar para responder ao chamado da autoridade, sua condição de subordinado não se consolida. A subordinação, portanto, requer que o interpelado reconheça a autoridade da norma. Mas esse reconhecimento é imprevisível, pois a disciplina é sempre apenas uma tentativa. O esforço do policial de disciplinar o interpelado pode não ser recompensado por inúmeras razões. O cidadão pode simplesmente não ter ouvido o chamado, pode não ter entendido que o policial se dirigia a ele, ou pode deliberadamente decidir não atendê-lo. Em qualquer caso, a formação da identidade falha pelo não reconhecimento da autoridade do comando que encarna a norma disciplinar (BUTLER, 1993, p. 95 e 150).

Butler, porém, afirma que embora o atendimento ao chamado não seja certo, ele é provável. A razão disso estaria na pulsão humana para obter identidade, que resultaria de nossa necessidade narcisista de nos vincularmos a qualquer termo que nos confira existência. A autora denomina essa pulsão “vontade de subordinação”, em razão da relação necessária que estabelece entre identidade e opressão (BUTLER, 1990, p. 12).

A origem dessa vontade estaria na dependência originária do bebê à pessoa responsável por seus cuidados. Na infância, estabelecer vínculos é condição de nossa sobrevivência em sentido literal. Nessa fase, não importa se nos vinculamos a situações de subordinação ou não, pois precisamos estabelecer esses vínculos para garantir nossa existência física. Butler afirma que essa dependência inscreve na psique humana a relação entre reconhecimento e sobrevivência. Enquanto na infância o que está em jogo é a sobrevivência física, na fase adulta é a sobrevivência social, ou seja, o reconhecimento (BUTLER, 1993, p. 100-104).

Assim sendo, as opções que estão disponíveis ao sujeito parecem ser apenas duas: existir e se subordinar, ou resistir e sacrificar a própria existência. A última opção, a opção subversiva, não parece muito atraente, pois se participamos ativamente da construção de nossa identidade impulsivados por uma necessidade narcísica de existir, uma necessidade tão vital quanto a que o bebê tem de seu cuidador, a insubordinação parece exigir uma espécie de *suicídio social*. Essa parece ser a consequência de reduzir o reconhecimento ao produto de um desejo vital de subordinação à norma disciplinar e considerar o Outro unicamente como um potencial agressor (ALLEN, 2008, p. 81).

Além de não oferecer explicação para o rompimento da “vontade de subordinação”, Butler tampouco oferece critérios para distinguir formas mais ou menos opressoras de reconhecimento. As desigualdades que em teorias normativas de reconhecimento são consideradas patologias sociais, em Butler são o inevitável efeito do reconhecimento. Em *Longing for Recognition*, Butler defende essa posição a propósito de suas críticas à concepção de reconhecimento intersubjetivo de Jessica Benjamin:

[em Benjamin] (...) devemos nos esforçar para garantir o triunfo do reconhecimento sobre a agressão. (...) Isso significa que a falta de reconhecimento é ocasional, e não uma característica constitutiva e insuperável da realidade psíquica (...). (BUTLER, 2004, p. 134)⁶.

A interpretação que Butler faz de Jessica Benjamin a leva a concluir que esta última pressupõe que as identidades se constituam em um espaço intersubjetivo livre de opressão e igualitário, o que considera, seguindo Foucault, uma fantasia perniciosa que oculta as assimetrias de poder e o caráter ameaçador do encontro com o Outro. A constituição das identidades masculina e feminina, por exemplo, diz a autora, não se dá simetricamente. O masculino é o polo positivo e a construção do feminino funciona como o diferente que o confirma. Simone de Beauvoir já havia alertado para isso, mas Butler afirma que é preciso introduzir outros polos na identidade de gênero que não foram contemplados por Beauvoir, como os(as) transexuais, que não encontram espaço nas relações binárias homem-mulher. A eles(as) não restaria nem mesmo a posição de “segundo” devido à falta de um referente estável (BUTLER, 1993, p. 91-92, e 2005, p. 134-147).

Jessica Benjamin, ao contrário do que diz Butler, não afirma nada diferente disso. Em sua concepção de reconhecimento, a autora jamais afasta completamente uma dimensão de exclusão, de recusa do Outro. No entanto, Jessica Benjamin não considera essa dimensão absoluta, ou seja, as tensões e os conflitos de interesses não eliminariam a possibilidade de reconhecimento recíproco (BENJAMIN, 1995, p. 24).

6 Tradução livre de: “we must] strive for the triumph of recognition over aggression. (...) we get the sense that recognition can do without aggression. What this means is that there will be times when the relation to the Other can and must be restored. It also means that misrecognition is occasional, but not a constitutive or unsurpassable future of psychic reality (...) and that recognition, conceived as free of misrecognition, not only ought to triumph, but can”.

A diferença entre as autoras, portanto, é menos radical do que Butler admite, mas elas se opõem significativamente no que Jessica Benjamin chama de dinâmica das relações humanas. Em Butler, o reconhecimento aparece *sempre* como apenas uma forma de encobrir o fato de a constituição do “eu” depender do sacrifício do Outro, e de este último representar unicamente uma ameaça. Ao contrário de Jessica Benjamin, Butler recusa explicitamente a ideia de que o processo de identificação admita a intersubjetividade e a coexistência de diferenças (BENJAMIN, 1995, p. 85). No entanto, a eliminação completa da diferença também comprometeria a identificação, já que nos definimos pelo contraste. Por isso, Butler necessita de uma fórmula que mantenha a diferença viva, mas armazenada e sob controle. Essa fórmula Butler encontra em Freud (BUTLER, 1997, p. 135 e s.).

Em sua reflexão sobre o luto em *O ego e o id*, Freud afirma que o processo de luto pela perda de um objeto é contínuo assim como a vinculação com o objeto perdido. O sentimento de perda é permanente e instala-se na psique humana através do processo de identificação. Desse modo, o objeto perdido é preservado como parte da própria psique, permitindo que o objeto perdido coexista com o próprio ego. Nós perdemos o objeto no mundo externo, mas suportamos essa perda porque é ela que nos provê a possibilidade de tornar permanente nossa vinculação com ele. A perda, portanto, corresponde a uma transferência do objeto do mundo externo para o mundo interno. Só podemos desistir de um objeto porque temos o recurso da *incorporação melancólica* (BUTLER, 1997, p. 133; FREUD, 1923; ALLEN, 2008, p. 90).

Inspirada nesse conceito de *incorporação melancólica*, Butler explica que no processo de identificação a diferença é destruída no mundo concreto, mas é armazenada em nossa psique. Recalcada, a diferença é mantida sob a censura do *superego* e desse modo pode coexistir com o eu concreto. O exemplo de Butler para esclarecer esse argumento é o da constituição da identidade de gênero. A autora afirma que as identidades masculina e feminina são estabelecidas através de proibições que impõem a perda de determinadas formas de viver a sexualidade e que reprimem o luto por essa perda (BUTLER, 1997, p. 135; ALLEN, 2008, p. 180).

O objeto perdido no campo da identidade de gênero é a homossexualidade, que passa a ser vivida como algo tão inviável como o incesto, e cuja perda não se pode nem lamentar. Essa perda, porém, permaneceria latente e internalizada. É a *perda constitutiva* da identidade de gênero, da qual depende a coerência e a estabilidade das identidades heterossexuais (BUTLER, 1997, p. 135).

Uma identidade de gênero coerente, que é indispensável para o reconhecimento social, pressupõe o cumprimento da norma da heterossexualidade. Ter o direito a uma identidade de gênero implica reprimir a homossexualidade. Por isso, os vínculos homossexuais não apenas transgridem a heteronormatividade, eles têm o poder de corroer as categorias de gênero. A ameaça que representam não é externa, é interna. Trazem à tona a possibilidade de retomar o objeto perdido, mas um objeto de cuja repressão e esquecimento depende o reconhecimento social (BUTLER, 1997, p. 135; ALLEN, 2008, p. 80).

A heterossexualidade, assim, é uma realização e não um dado ou inclinação natural. Conforme já foi dito, para obtê-la é preciso repudiar a homossexualidade. É preciso que a homossexualidade seja entendida como algo impensável, como socialmente ininteligível. A regulação da identidade de gênero, enfim, exige que a perda da homossexualidade seja sufocada e seu luto proibido. É essa perda que permite a constituição de identidades de gênero livres de ambiguidades.

Isso explicaria, ao menos em parte, por que o desejo homossexual gera um pânico profundo nos indivíduos. Para a mulher, a homossexualidade arrisca toda a sua feminilidade. Ser uma lésbica implica não ser uma mulher, ao menos não de modo adequado. Mas essa situação tampouco a torna um homem. Sua identificação fica, assim, confusa ou, como diz Butler, “monstruosa”. Do mesmo modo, a homossexualidade representa para o homem uma ameaça à sua identidade de gênero. Seu maior medo é ser associado ao feminino e, portanto, não ser mais um homem, sem tampouco transformar-se em uma mulher (BUTLER, 1997, p. 136).

Assim, para assegurar a identidade de gênero coerente, homens e mulheres têm de repudiar o feminino e o masculino, respectivamente. A menina se torna uma mulher à medida que se submete à proibição de desejar a mãe. Mas ao se submeter a essa proibição, a menina internaliza essa perda em uma identificação melancólica. Desse modo, afastam-se as ambiguidades em relação à identidade de gênero, embora nunca em caráter definitivo (BUTLER, 1997, p. 137).

O processo de “construção” do homem segue a mesma lógica. Tornar-se um homem implica repudiar a feminilidade como prova de sua heterossexualidade. O desejo pelo feminino, diz Butler (1997, p. 137), é marcado pelo repúdio à feminilidade. Ser um homem é desejar *ter* uma mulher, jamais *ser* uma mulher. Mas a feminilidade repudiada e perdida é também preservada pela melancolia de uma identificação regressiva.

A heterossexualidade, portanto, torna-se natural pela rejeição da homossexualidade, uma vez que a identidade de gênero é obtida pela incorporação melancólica da homossexualidade (BUTLER, 1997, p. 137). Essa perda não pode ser externalizada e, por isso, ela se volta contra o próprio ego na forma de *superego*. A conduta social ideal é definida por oposição à homossexualidade; é um ideal que aparece concretamente nos padrões aceitos de família, de classe e de nação. Esse ideal incide tanto sobre aqueles que o realizam quanto sobre os homossexuais, que falham em realizá-lo, provocando nestes últimos um sentimento de inadequação e culpa (1997, p. 141). No entanto, esse medo não enfraquece a homossexualidade. Ao contrário, a sua proibição a torna mais forte. Seu fortalecimento deve-se à sua renúncia e não à possibilidade de viver a experiência. A renúncia à homossexualidade e sua consequente internalização a reforçam na exata medida em que a heterossexualidade é externalizada.

Trazer a identificação melancólica de Freud para o tema da identidade de gênero leva Butler a refletir sobre a ligação entre performatividade e melancolia, ou seja, sobre a relação entre a *perda constitutiva internalizada* e a “performance de gênero externalizada”. Conforme já foi dito, em *Problema de gênero*, ela aponta a *drag queen* como um exemplo paradigmático de performance crítica. Isso porque a *drag* exporia o fato de os gêneros masculino e feminino “normais” serem constituídos por vinculações negadas, por identidades que não podem ser representadas (1997, p. 146-147).

Quando a homossexualidade se liberta de seu “esconderijo”, ela aparece como o inviável. A ausência de códigos culturais que permitam o luto da homossexualidade leva a uma melancolia heterossexual, à perda do mundo em que o masculino e o feminino são inteligíveis. Por isso, diz Butler (1997, p. 147), a verdadeira melancolia da lésbica é a da mulher heterossexual, em sua forma mais caricata.

A negação da heterossexualidade funciona para a afirmação das identidades de gays e lésbicas. Segundo Butler, quando a afirmação da identidade é reconhecida como uma necessidade política, a heterossexualidade funciona como o oposto que reafirmará a coerência da identidade homossexual. Altera-se, assim, a “perda constitutiva” da identidade de gênero. Nesse caso, é a heterossexualidade que será reprimida e experimentada apenas como melancolia. No entanto, diz ela, isolar a heterossexualidade na psique produz o mesmo efeito da repressão à homossexualidade. Inviabilizar a externalização da homo ou da heterossexualidade implicaria classificar a sexualidade em blocos monolíticos e excludentes. Apelando para a coerência e estabilidade

da identidade homossexual, gays e lésbicas reproduziriam a exclusão que está inscrita no processo de subjetificação heterossexual (1997, p. 149).

O custo da coerência das identidades minoritárias, como mulheres, gays, lésbicas, negros etc., é o mesmo das identidades hegemônicas: a exclusão. Por isso, Butler afirma que o enfrentamento dessas exclusões é mais proveitoso quando, ao invés de se buscar a coerência e a estabilidade da identidade, se faça exatamente o contrário, ou seja, ostente-se uma identidade incoerente, tal como faz a *drag queen* (1997, p. 150).

Em síntese, a identidade de gênero é constituída pela perda da homossexualidade, que é internalizada na forma de melancolia, ou seja, é uma perda que ao mesmo tempo sufoca a exteriorização da sexualidade proibida e que a reforça internamente. A homossexualidade reprimida é condição da performance heterossexual e vice-versa. Em qualquer caso, a condição da identidade é a exclusão.

Segundo Jessica Benjamin, o vínculo absoluto entre identidade e exclusão em Butler implica uma concepção de sujeito isolado. Isso pode soar incompatível com o processo de formação do sujeito em Butler, cuja ênfase está na contextualização. No entanto, essa incompatibilidade é aparente porque a formação do sujeito foucaultiano não se dá em um processo intersubjetivo e sim na relação entre o sujeito e a norma disciplinar. É dessa relação que depende a construção da identidade.

Quando recupera a noção de “melancolia” de Freud no tema do reconhecimento, Butler assume que as relações intersubjetivas se dão entre o sujeito e um objeto perdido, ao qual não temos mais acesso, mas com o qual nós nos mantemos vinculados pelo sentimento de perda, pela melancolia. O Outro, portanto, termina sendo uma abstração. Nós nos relacionamos com a imagem que fazemos dele em nossa mente e não com um sujeito real (BENJAMIN, 1998, p. 19-20).

Em substituição ao eu isolado e ao Outro abstrato de Butler, Jessica Benjamin busca combinar em sua teoria o que chama de dimensões intrapsíquica e intersubjetiva do reconhecimento:

Eu sugiro que as teorias intrapsíquicas e intersubjetivas não devem ser vistas como opostas (como geralmente são), mas como formas complementares de entender a psique. Reconhecer o *self* intersubjetivo não é negar a importância do intrapsíquico: o mundo interno da fantasia, desejo, ansiedade e defesa; dos símbolos corporais e imagens são as conexões que desafiam as regras ordinárias da lógica e da linguagem. No mundo interno, o sujeito incorpora e expele,

identifica-se e repudia o outro, não como um ser real, mas como um objeto mental. (...) Na minha visão, o conceito que unifica teorias intersubjetivas do desenvolvimento do *self* é a necessidade de reconhecimento. Uma pessoa sente que “eu sou um agente” (...) à medida que está com outras pessoas que reconhecem seus atos, seus sentimentos, suas intenções, sua existência, sua independência. Reconhecimento é a resposta essencial, a companhia constante dessa afirmação. O sujeito declara “eu sou”, “eu faço” e espera pela resposta “você é, você faz”. O reconhecimento é, portanto, reflexivo; ele inclui não apenas a confirmação do Outro, mas também como nos vemos nessa resposta (1997, p. 20-21)⁷.

Jessica Benjamin considera o reconhecimento intrinsecamente paradoxal porque no *self* convivem o desejo de independência, que nos afasta do Outro, e o desejo de reconhecimento, que nos relaciona ao Outro. Na teoria do reconhecimento de Hegel, diz a autora, o desejo de independência é predominante, pois o *self* é um absoluto para si mesmo. O Outro funciona apenas como um instrumento para sua afirmação. A autora, porém, questiona a predominância da independência ao afirmar que a afirmação do *self* somente se completa quando o Outro não é simplesmente um instrumento, um espelho ou um opositor, mas quando reconhecemos sua singularidade. O processo de individualização, portanto, suporia a reciprocidade entre o sujeito e o Outro, pois ambos precisam desenvolver a dimensão intrapsíquica do *self*, pela melancolia, mas precisam também desenvolver sua dimensão social, pela relação com o Outro. Em suma, não somos apenas um ego que instrumentaliza o Outro para confirmar nossa existência. O Outro não nos serve apenas para espelhar e confirmar nosso eu interno. O Outro tem sua própria singularidade, de cujo reconhecimento depende nossa diferenciação, nossa individualização, depende, enfim, nossa identidade (1997, p. 25 e s.).

7 Tradução livre de: “I suggest that intrapsychic and intersubjective theory should not be seen in opposition to each other (as they usually are) but as complementary ways of understanding the psyche. To recognize the intersubjective self is not to deny the importance of the intrapsychic: the inner world of fantasy, wish, anxiety and defense; of bodily symbols and images whose connections defy the ordinary rules of logic and language. In the inner world, the subject incorporates and expels, identifies with and repudiates the other, not as a real being, but as a mental object. (...) In my view, the concept that unifies intersubjective theories of the self development is the need of recognition. A person comes to feel that ‘I am the doer who does’ (...) by being with another person who recognizes her acts, feelings, intentions, existence, her independence. Recognition is the essential response, the constant companion of assertion. The subject declares ‘I am, I do’ and then waits for the response ‘you are, you have done’. Recognition is, thus, reflexive, it includes not only the other’s confirming response, but also how we find ourselves in that response”.

A crítica de Benjamin a Butler refere-se ao fato de esta última não admitir, nem como hipótese, a constituição do “eu” sem a exclusão do Outro. É justamente por isso que Benjamin a acusa de ter construído uma teoria sobre a exclusão, sem formular uma concepção de inclusão (BENJAMIM, 1994, p. 86).

Jessica Benjamin procura desfazer a oposição entre mundo interno e intersubjetivo, e reconhecimento mútuo e destrutivo. Sua teoria é uma tentativa de articular todas essas dimensões de modo a conciliar identidade, pluralidade, igualdade e diferença. Inspirada em Hannah Arendt, Jessica Benjamin sustenta que o reconhecimento do Outro não equivale à opressão de sua singularidade, pois relacionar-se não é o mesmo que misturar-se. Podemos permanecer diferentes em relações pautadas pela igualdade se formos reconhecidos ao mesmo tempo como iguais, por sermos humanos, e singulares porque nossa história de vida é única (ARENDT, 2000, p. 188; BENJAMIN, 1998, p. 35 e s.).

A recusa de Butler em vislumbrar a possibilidade do reconhecimento mútuo é um reflexo da relação necessária que estabelece entre dependência, subordinação e reconhecimento. Essa é a fronteira que separa Butler de teorias normativas de reconhecimento como a de Jessica Benjamin e a de Axel Honneth, por exemplo. Essa posição, porém, parece ter sofrido alterações significativas em suas reflexões recentes sobre vulnerabilidade à violência. Em textos como *Violence, Mourning, Politics* (2003), *Precarious life* (2006) e em seu debate com Axel Honneth, *Taking Another's View: Ambivalent Implications* (2008), Butler recorre a novas matrizes teóricas que a desviam das posições que defendeu veementemente no debate com Jessica Benjamin que acaba de ser comentado.

III – QUEM CONTA COMO HUMANO?

Despite our differences in location and history,
my guess is that it is possible to appeal to a “we”, for all
of us have some notion of what is to have lost somebody.

Loss has made a tenuous “we” of us all⁸.

(Judith Butler, *Violence, Mourning, Politics*)

8 “Apesar de nossas diferenças de localização e históricas, eu acredito que seja possível apelar a um “nós”, uma vez que todos temos alguma noção do que é perder alguém. A perda fez um tênue ‘nós’ de todos nós” (tradução livre).

Invocar um “nós” parece bastante surpreendente para uma autora pós-estruturalista intensamente engajada na “desconstrução da identidade”, em particular da identidade de gênero. Seu “nós”, porém, não corresponde exatamente a uma identidade coletiva, mas sim à ideia de que todos estamos ligados de alguma forma pela experiência da morte. Apesar das diferenças históricas, espaciais e culturais, a experiência da perda de alguém e a expectativa de nossa própria morte reúnem os seres humanos em um mesmo coletivo, ainda que este corresponda apenas a um “tênue nós”, como diz Butler (2003, p. 21).

No entanto, ainda que a morte seja uma experiência humana universal, há diferentes graus de empatia pública com o sentimento de luto alheio. Enquanto algumas mortes são capazes de provocar comoções internacionais, há as que nada despertam e aquelas que provocam sensações de júbilo e missão cumprida. As mortes às quais o público destina a indiferença ou a celebração correspondem às perdas que Butler chama de *desumanizadas*, ou seja, excluídas do “nós” universal, da humanidade, com o qual as pessoas buscam identificar-se (2003, p. 10).

Segundo Butler, a “desumanização” costuma se realizar de dois modos aparentemente opostos: a invisibilidade pública e a excessiva exposição pública. A diferença é somente aparente porque em ambos os casos o que de fato ocorre é a ocultação da complexidade e do sofrimento tipicamente humanos que despertam empatia. Como exemplo de desumanização pela invisibilidade, Butler cita o registro estatístico da morte de civis de países “inimigos”, a tímida divulgação da morte de *gays* em virtude da AIDS na década de 1980, e menciona ainda um caso recente em que um jornal americano, o *San Francisco Chronicle*, recusou-se a publicar nota de falecimento de cidadãos palestinos mortos em bombardeios israelenses com o argumento de que a nota poderia soar ofensiva (2003, p. 23).

Nos casos mencionados acima, a invisibilidade pública das mortes e do sofrimento decorrente delas as torna impalpáveis a ponto de sua “realidade”, como diz Butler (2006, p. 145), ser colocada em xeque. Essas vidas “irreais” experimentam a vulnerabilidade máxima à violência, uma vez que a violência cometida na obscuridade torna-se igualmente impalpável e irreal, permanecendo à margem de juízos jurídicos, políticos ou morais.

A desumanização pela superexposição, por sua vez, é exemplificada por Butler (2006, p. 145) por figuras midiáticas como Saddam Hussein e Bin Laden, que tiveram suas imagens expostas no espaço público como poucas outras, mas nem por isso suscitaram identificação do público. Ao contrário,

nesses casos, a imagem pública representava a comensurabilidade entre o mal universal e esses indivíduos, de modo a tornar inapreensível a vulnerabilidade e o sofrimento das pessoas representadas pela imagem.

Contra a “desumanização”, Butler propõe em *Violence, Mourning Politics* e em *Precarious Life* uma “ética da não violência”. Nesses trabalhos, a autora aproxima-se de questões típicas de teorias normativas do reconhecimento que a conduzirão à sua discussão com Honneth. Esse debate, porém, não corresponde propriamente a uma oposição entre teorias do reconhecimento, uma vez que em Butler o tema surge a reboque de sua reflexão sobre a “ética da não violência”, e não como uma teoria autônoma. No entanto, ainda que seja assim, o reconhecimento cumpre um papel estrutural em sua ética e em toda a sua obra, como a própria autora reconhece em entrevista⁹. Isto porque sua “ética da não violência” sustenta-se no reconhecimento mútuo da igual vulnerabilidade humana, cuja universalidade promove uma identificação recíproca que tenderia a conter impulsos violentos.

A associação entre reconhecimento e subordinação que Butler defendeu em *The Psychic Life of Power* parece ter sido substituída por uma ética do reconhecimento que aponta rotas de fuga para o “círculo da violência” ou da opressão do poder (BUTLER, 2003, p. 30). O artigo de 2008 em que ela critica Honneth parece indicar que as mudanças no pensamento de Butler a esse respeito foram consolidadas. Afinal, Butler nesse texto não se opõe a Honneth em função de sua concepção normativa de reconhecimento, como seria esperado, mas sim em razão do alcance restrito da ética proposta por ele.

O artigo de Butler questiona a tese de Honneth de que o envolvimento afetivo é uma arma eficaz na luta por reconhecimento devido à sua capacidade de prevenir a *reificação* ou, como diz Honneth, o “esquecimento do reconhecimento”. A razão disso residiria no fato de o envolvimento afetivo retirar os sujeitos da posição de observadores, engajando-os numa atitude participativa no encontro com o Outro. Essa atitude corresponde ao que o autor denomina “*práxis genuína segundo a norma da reciprocidade*” (BUTLER, 2008, p. 114).

A resposta de Butler a esse argumento é a de que o envolvimento afetivo não funciona como arma contra a reificação porque o afeto não é sempre

9 Essa declaração foi feita em entrevista para o documentário francês *Judith Butler: une philosophie de toute genre*. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=Q50nQUGiI3s>>.

construtivo, podendo em alguns casos provocar o efeito oposto do pretendido por Honneth, ou seja, reforçar a reificação ao invés de combatê-la:

E se expressarmos ódio ou impulsos sádicos em relação ao outro? (...) Eu posso “me importar” com alguém até o ponto em que a pessoa perca sua independência, e posso me engajar fortemente em uma discussão ou briga com alguém de quem desgosto intensamente. Não adianta dizer que, apesar do meu comportamento controlador no primeiro caso, e de minha agressividade aberta no segundo, eu ainda estou afirmando a existência do outro e assim, implicitamente, estou engajado em um modo de reconhecimento. Honneth, é claro, oferece essa explicação (...). Mas se ele quer defender isso, ele não pode mais afirmar que envolvimento afetivo é um sinal de reconhecimento e a desvinculação, um sinal de atitudes observacionais e reificantes. (...) De fato, se olharmos os tipos de raiva que buscam erradicar o Outro, ou seja, feri-lo fisicamente e matá-lo, então perceberemos um alto grau de engajamento afetivo que de modo algum busca afirmar a existência do Outro (...) [com Honneth, portanto] continuamos sem uma forma de explicar a agressividade humana (BUTLER, 2008, p. 102-103)¹⁰.

Em substituição ao envolvimento afetivo, Butler propõe uma ética calçada em um determinado modo de engajamento capaz de despertar a empatia recíproca com o sofrimento do outro, em particular com o sofrimento pela perda de uma vida. Não é necessário ter vínculos afetivos com a pessoa que sofre essa experiência para reconhecer seu sofrimento, uma vez que estamos igualmente sujeitos a ele (BUTLER, 2003, p. 25-26).

O direito de manifestar o luto em público é o critério que Butler propõe para diagnosticar a falta de reconhecimento mais drástica. Segundo a autora, a fronteira da esfera pública é traçada pela censura do que não deve aparecer

10 Tradução livre de: “What if we express a hateful or sadistic impulse toward the other? I What if we express a hateful or sadistic impulse toward the other? (...) I can ‘care’ for someone to the point that he loses all independence, and I can become very engaged by an argument or altercation with someone I dislike intensely. It won’t do to say that despite my controlling behavior in the first instance and my overt aggression in the second, I am still somehow affirming the existence of the other and, so, implicitly engaged in a mode of recognition. Honneth, of course, offers this as an explanation (...). But if he wants to argue this, he can no longer claim that affective involvement is a sign of recognition, and detachment a sign of observational and reifying attitudes. (...) In fact, if we look at modes of rage that seek to eradicate the other, that is, to physically harm and kill the other, then we have a mode of highly affective engagement that in no way seeks to affirm the existence of the other; rather, it seeks to eradicate the existence of the other. If we accept the proposition that to be affectively engaged is to affirm the existence of the other, we continue to have no way of really explaining human aggression”.

na mídia, dos nomes ou mortes que não podem ser pronunciados, e das perdas humanas que não são autorizadas a serem retratadas como tal. São essas proibições que protegem a opinião pública do contato com a precariedade extrema da vida daqueles que estão à sombra da humanidade (BUTLER, 2003, p. 26, e 2006, p. 148).

O luto público funciona também como recurso político na luta pelo reconhecimento. Assim como em *The Psychic Life of Power*, Butler assume que essa luta é onerosa e muitas vezes fatal, como na tragédia de Antígona, que desafiou a proibição de enterrar seu irmão suicidando-se (BUTLER, 2000). No entanto, ao contrário do que dizia em seus primeiros trabalhos, Butler assume que, apesar do ônus relevante envolvido na reivindicação por reconhecimento social, esse não é um desafio invencível. Nesses textos, o reconhecimento aparece como algo a ser reivindicado universalmente e de cuja reciprocidade dependem a inclusão social e a luta contra a violência sofrida por grupos sociais vulneráveis, como homossexuais, negros, mulheres e determinadas minorias nacionais e religiosas. Em suma, a luta por reconhecimento nos textos de Butler sobre a vulnerabilidade à violência aparece não apenas como uma possibilidade, mas também como um dever de assumir a responsabilidade coletiva de enfrentar violações da obrigação moral de não violência (BUTLER, 2003, p. 33 e s.).

Butler cita a divulgação de imagens de crianças e pessoas inocentes mortas na Guerra do Vitenã como uma estratégia bem-sucedida de conquista de reconhecimento. Essas imagens teriam conseguido abalar o apoio à guerra, substituindo-o pela visibilidade da vulnerabilidade daquelas vidas. Para Butler, foi a apreensão dessa vulnerabilidade que “humanizou” as vítimas vietcongues da guerra para os cidadãos norte-americanos e disseminou um sentimento de ultraje ético que irrompeu protestos contra a guerra em todo país (BUTLER, 2006, p. 150-151).

Os déficits de reconhecimento, portanto, aparecem nesses textos como algo a ser superado pelo estímulo da empatia com o sofrimento humano, que se faz pelo processo inverso da desumanização, ou seja, por uma crítica cultural capaz de tornar pública a vulnerabilidade humana oculta. Assim, o que realmente atesta a falta de reconhecimento em Butler não é a visibilidade ou invisibilidade pública de um grupo ou de uma pessoa, mas sim a invisibilidade de seu sofrimento. A proibição do luto público é, por isso, o sintoma mais grave da falta de reconhecimento, uma vez que simboliza a falta de empatia com a causa de um dos sofrimentos humanos mais profundos: a morte.

IV – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Judith Butler assumiu por muitos anos o entrelaçamento inevitável entre dependência, subordinação, identidade e reconhecimento. Sua herança foucaultiana lhe rendeu as acusações que o próprio Foucault enfrentou, às quais Butler ofereceu, inicialmente, uma resposta assemelhada à do autor. No entanto, sua insistência na ideia foucaultiana de que a subordinação é inerente à constituição do sujeito parece ter cedido à exigência ética de responder à vulnerabilidade do Outro. Essa exigência, por sua vez, implica a distinção entre modos mais e menos justos de reconhecimento, uma vez que o imperativo da não violência descarta a hipótese de se atribuir ao Outro o *status* de objeto legítimo de violência (FERRARESE, 2011, p. 769).

A transformação fundamental de seu argumento, portanto, está na distinção entre tipos de dependência que comprometem o reconhecimento e a chamada dependência relacional que nos mantém tanto física quanto psiquicamente. A autora parece reinterpretar a dependência como interdependência, abrindo caminho para a possibilidade de reconhecimento mútuo, o que sugere que tenha reorientado seu pensamento na direção que explicitamente recusou em trabalhos anteriores (ALLEN, 2008, p. 86-87; FERRARESE, 2011, p. 770; BUTLER, 2006, p. 82, e 2003, p. 31).

A reflexão de Butler sobre a vulnerabilidade à violência, em suma, a faz deslocar o tema do reconhecimento para uma abordagem ética explicitamente recusada em seu trabalho mais conhecido, *Problema de gênero*, ainda que esse desvio de rota tenha sido conduzido por questões teóricas decorrentes desse mesmo trabalho.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLEN, A. (2008). *The politics of ourselves: power, autonomy and gender in contemporary critical theory*. New York: Columbia University Press.
- ARENDT, H. (2000). *The human condition*. University of Chicago Press.
- BENJAMIN, J. (1994). The shadow of the other. *Constelations*. v. 1.
- _____. (1998). *Like subjects, Love objects: essays on recognition and sexual difference*. Yale University Press.
- BRYSON, V. (1992). *Feminist Political Theory*. Hampshire and London: Macmillan.

BUTLER, J. (1993). *Bodies that matter: on discursive limits of sex*. New York: Routledge.

_____. (1997). *The Psychic Life of Power: Theories in subjection*. Stanford: Stanford University Press.

_____. (2000). Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death.

_____. (2002). What is critique? An essay on Foucault's virtue. In: INGRAM, D. *The Political Readings in Continental Philosophy*. London: Basil Blackwell.

_____. (2003). Violence, Mourning, Politics. *Studies Gender and Sexuality*, 4 (1): 9-37.

_____. (2006). *Precarious Life: the powers of mourning and violence*. London, New York: Verso.

_____. (2007). *Gender Trouble: feminism and the subversion of identity*. New York and London: Routledge (edição em português: BUTLER, J. *Problema de gênero: feminismo e subversão da identidade*: Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003).

_____. (2008). Taking another's view: ambivalent implication. In: HONNETH, Axel (ed.). *Reification: a new look at an old idea*. Oxford University Press, New York.

FERRARESE, E. (2011). Judith Butler's not particularly postmodern insights of recognition. *Philosophy and social criticism*. 37(7), p. 759-773.

Parte III

Justiça, poder e autorrealização

Luta por reconhecimento e diagnóstico de patologias sociais

Dois momentos da teoria crítica de Axel Honneth

NATHALIE BRESSIANI

Em *Crítica do poder*, livro publicado a partir de sua tese de doutoramento, Axel Honneth realiza um frutífero confronto com a tradição da teoria crítica e explicita os déficits que teriam ainda de ser superados por aqueles que procuram desenvolver uma teoria social crítica embasada. Tomando esse enfrentamento como central ao projeto de Honneth, dedicaremos a primeira parte desse capítulo à reconstrução de seu diagnóstico acerca dos déficits da teoria crítica, para mostrar, em seguida, como ele procura superá-los desenvolvendo uma teoria em que a luta por reconhecimento é central (I). A preocupação com a superação dos déficits da teoria crítica confere unidade aos escritos de Honneth desse período. A partir de *Sofrimento de indeterminação*, contudo, parece-nos possível observar uma mudança no foco de Honneth, que passa a tratar de novas questões, tais como a existência de relações ideológicas de reconhecimento e a relação entre justiça e autorrealização, bem como a se dedicar à elaboração de um diagnóstico das origens sociais das patologias. Tendo essa mudança em vista, daremos início à segunda parte do capítulo retomando as críticas dirigidas a Honneth por Nancy Fraser. Elencando aqueles que tomamos como os principais pontos de discordância de Fraser perante Honneth, procuraremos então mostrar que, apesar de recusar num primeiro momento as críticas recebidas, Honneth parece respondê-las nos próximos anos, por meio de reformulações e de desenvolvimentos de sua teoria do reconhecimento (II). Defenderemos nesse sentido que, se num primeiro momento, o principal objetivo de Honneth é resolver os déficits identificados por ele na tradição na teoria crítica, nos anos que seguem seu debate com Fraser, seu objetivo é o de lidar com as dificuldades presentes em sua teoria do reconhecimento.

I – TEORIA CRÍTICA E LUTA POR RECONHECIMENTO

Crítica do poder: os déficits da teoria crítica

Para compreender o projeto crítico de Axel Honneth, é importante notar que, desde seus primeiros textos, ele rejeita que a crítica da sociedade possa ser realizada a partir de um ponto de vista externo à realidade social. Vinculando-se à tradição de pensamento da teoria crítica, inaugurada por Horkheimer, Honneth assume que a crítica tem de ser imanente, isto é, depende da identificação de uma tendência estrutural à emancipação na própria sociedade criticada. Como afirma ele, “em sua essência, a teoria crítica depende de uma especificação quase sociológica de um interesse emancipatório na própria realidade social” (HONNETH, 1994b, p. 90). Somente uma teoria que tome esse interesse como ponto de partida é, para ele, efetivamente consciente de suas origens e pode, portanto, realizar uma crítica social embasada (HONNETH, 1990, p. XII-XIII). Nesse sentido, cabe ao teórico crítico a tarefa de elaborar um diagnóstico do tempo presente que abarque suas potencialidades emancipatórias, bem como os bloqueios que impedem sua realização, sem recorrer para isso a qualquer ideal transcendente.

Apesar de se subscrever, desde o início, ao projeto crítico inaugurado por Horkheimer, Honneth apresenta uma compreensão bastante específica de como seria possível realizá-lo. Em *Crítica do poder*, ele afirma que

qualquer pessoa que procure compartilhar novamente os objetivos originais de Horkheimer, é primeiramente confrontado com a tarefa de providenciar um novo acesso teórico àquele domínio desconhecido, no qual os critérios para uma crítica estão pré-cientificamente ancorados; assim, um problema central para a teoria social crítica hoje é a questão de como pode ser construído o quadro categorial de uma análise que possa abarcar tanto as estruturas da dominação social quanto os recursos sociais para sua superação prática (HONNETH, 1988, p. 381-382).

Tendo isso em vista, Honneth parte de um estudo do trabalho de Horkheimer, Adorno, Foucault e Habermas, autores que o antecederam na tentativa de desenvolver uma teoria crítica da sociedade, e procura mostrar que, ainda que tenham feito importantes contribuições nesse sentido, nenhum deles conseguiu realizá-la: isto é, não reconstruíram adequadamente os critérios normativos de uma crítica imanente, nem conseguiram conceitualizar as assimetrias de poder presentes nas sociedades capitalistas contemporâneas ou os recursos sociais necessários para sua superação prática. Ainda que apontem para elementos importantes nessa direção, todos teriam se distanciado dela.

Ao retomar os principais argumentos e diagnósticos desses autores, Honneth visa então apontar para as contribuições e para os erros cometidos por eles. É a partir desses elementos que ele estabelecerá a base social sobre a qual uma teoria crítica deve se ancorar, bem como quais são as principais tarefas que aqueles que compartilham desse projeto têm hoje de realizar.

Com esses objetivos no horizonte, Honneth se volta então às origens da teoria crítica e dedica o primeiro capítulo de *Crítica do poder* à reconstrução do modelo teórico elaborado por Horkheimer em escritos da década de 1930. É por meio dessa reconstrução que ele identificará o surgimento do déficit sociológico da teoria crítica, que se aprofundaria a partir de então e culminaria no recalque do social, que ele procura reverter.

De acordo com Honneth, nos textos desse período, Horkheimer afirma que o próprio desenvolvimento da esfera do trabalho, entendido por este como uma práxis revolucionária, aponta para a superação do capitalismo. Lançando mão de uma concepção teleológica de história da humanidade, Horkheimer compreende o desenvolvimento social como um processo racional de aprimoramento da dominação da natureza pelo homem por meio do trabalho, que levaria ao estabelecimento de uma sociedade plenamente emancipada, isto é, de uma sociedade em que todos teriam suas necessidades asseguradas. Para Honneth, é com base nessa compreensão sobre o sentido racional do desenvolvimento histórico que Horkheimer pode criticar as relações de produção do capitalismo como bloqueios à emancipação. Afinal, na medida em que limitam o processo de desenvolvimento das forças produtivas, as relações de produção do capitalismo bloqueiam o desenvolvimento do potencial racional inscrito na sociedade (HONNETH, 1986, p. 13).

Para Honneth, contudo, embora seja possível partir de uma tendência inerente ao trabalho para antecipar as tendências do desenvolvimento social, não é possível utilizá-las para criticar o presente (1986, p. 12). Nesse período, afirma ele, Horkheimer ainda não teria se dado conta da impossibilidade de identificar, em uma racionalidade meramente técnica, uma dimensão social prática com base na qual se poderia criticar o presente. Em alguns momentos, defende Honneth, Horkheimer parece se dar conta das dificuldades em que se enreda e procura desvincular sua teoria de uma racionalidade pragmática, ligada apenas à preservação da sociedade por meio do trabalho. Nessas passagens, ele aponta para a importância dos conflitos sociais e procura entender a teoria crítica como a expressão teórica de uma atividade humana crítica e não meramente pragmática. Apesar disso, ele não chega a compreender a dimensão crítica da práxis social ou os conflitos sociais relacionados a ela, que não a

partir de uma racionalidade estratégica. Horkheimer não abandona a compreensão que possui da centralidade do trabalho no interior do desenvolvimento social e, em razão disso, não tem como compreender as outras dimensões das ações humanas. Ainda que, por vezes, pareça se aproximar da dimensão social da ação e chegue, em algumas passagens, a tomar a cultura como socialmente relevante, Horkheimer acaba por entendê-la como superestrutura, ou seja, como o resultado da cristalização de relações cuja origem pode ser rastreada à economia. Nesse sentido, afirma Honneth, Horkheimer não “trata seriamente das dimensões da ação presentes na luta social como uma esfera autônoma de reprodução social” (1986, p. 26). Ele não se volta ao domínio do social, cuja reconstrução deveria estar no centro de qualquer projeto crítico.

De acordo com Honneth, é apenas alguns anos após a publicação de *Teoria tradicional e teoria crítica* que Horkheimer reconhece a impossibilidade de tomar o trabalho como a atividade crítica na qual a práxis transformadora poderia ser ancorada. Quando isso ocorre, afirma ele, Horkheimer muda sua posição e defende explicitamente que, mesmo que o desenvolvimento das forças produtivas e da racionalidade técnica que lhe caracteriza possam ser entendidos como processos de aumento contínuo da dominação da natureza, isso não significa que estes possuam qualquer potencial emancipatório. O desenvolvimento das forças produtivas não tende à realização de uma organização social racional em que as necessidades de todos seriam finalmente asseguradas, mas apenas a um aumento progressivo da dominação da natureza. Horkheimer reconhece, nesse sentido, que o potencial racional do trabalho não é crítico nem tende à superação das formas de dominação existentes e, por isso, não pode servir de fundamento imanente para sua crítica social ou como base para seu diagnóstico dos bloqueios existentes à emancipação.

Tendo isso em vista, Horkheimer elabora um novo diagnóstico que, no entanto, só aparece plenamente desenvolvido em *A dialética do esclarecimento*, livro escrito por ele em conjunto com Theodor Adorno. Neste livro, ao qual Honneth dedica o segundo capítulo de *Crítica do poder*, Horkheimer e Adorno recusam que seja possível identificar na práxis social um interesse emancipatório a partir do qual se poderia criticar a sociedade. Diante de um novo cenário social, marcado pela transformação do capitalismo concorrencial em capitalismo de Estado¹, bem como pela divisão da classe operária e pela as-

1 De acordo com Horkheimer e Adorno, que se baseiam no diagnóstico desenvolvido por Friedrich Pollock, o capitalismo de Estado é uma forma de capitalismo cujo funcionamento é

censão do nazismo (NOBRE, 2004, p. 44-47), os autores afirmam que não há mais qualquer tendência à emancipação no interior da sociedade. Diagnóstico que se mostra ainda mais radical se atentarmos para a defesa, feita por eles a partir de uma perspectiva histórica mais ampla, de que o processo de esclarecimento racional corresponde, na verdade, a um processo de autodestruição da razão. O desenvolvimento histórico não apontaria assim para o estabelecimento de uma sociedade plenamente emancipada, mas para a conclusão de um processo de autodestruição da razão (da razão objetiva, como defende Horkheimer em *Eclipse da razão*).

Em *A dialética do esclarecimento*, Horkheimer e Adorno entendem o funcionamento da sociedade em geral como o resultado de um complexo de poder que se absolutizou e bloqueou estruturalmente qualquer possibilidade de emancipação. Para eles, a sociedade deixou de possuir uma dimensão crítica e passou a depender diretamente de um sistema funcional de poder, que age sobre os indivíduos. Adorno e Horkheimer negam, dessa forma, “a existência de outra dimensão do processo civilizatório que não se expresse no aumento das forças de produção, mas na expansão das liberdades jurídicas e do escopo individual para ação” (HONNETH, 1990, p. 75). O âmbito social no qual seria possível encontrar um potencial emancipatório é recusado e faz com que os autores se restrinjam a explicitar o processo histórico da autodestruição da razão, na esperança de que ele possa ser futuramente revertido. A postura crítica adotada por ambos deixa, assim, de estar diretamente vinculada a uma práxis emancipatória inerente à sociedade (HORKHEIMER e ADORNO, 1985, p. 13).

Segundo Honneth, o diagnóstico pessimista de *A dialética do esclarecimento* é ainda radicalizado por Adorno em *Dialética negativa*, livro onde o autor desenvolve uma teoria social em que “a categoria fundamental da ação social, a dimensão do social, não tem mais como ser percebida entre um sistema econômico de reprodução hipostasiado e uma esfera complementar de socialização individual” (HONNETH, 1986, p. 94). O déficit sociológico identificado por Honneth anteriormente é, assim, levado às últimas consequências. O trabalho tardio de Adorno representa, nesse sentido, a última etapa de consolidação do recalque do domínio do social, iniciada por Horkheimer. Como afirma Honneth,

regulado politicamente. Essa regulação, afirmam, neutraliza as crises internas do capitalismo que poderiam levar à sua superação prática. Cf. Rugitsky, 2008.

o projeto original de Horkheimer e a teoria social tardia de Adorno representam o começo e o fim do período clássico da teoria crítica, que nunca conseguiu encontrar um acesso produtivo para as ciências sociais, uma vez que (...) não pôde fornecer qualquer espaço para a análise da ação social. (...) Essa incapacidade de colocar o problema de um modo sociologicamente frutífero se tornou o signo inconfundível da tradição da teoria crítica, que surgiu com o texto inaugural de Horkheimer e terminou na filosofia resignada do período tardio de Adorno (1986, p. 118).

De acordo com Honneth, na medida em que partem apenas de uma racionalidade instrumental ligada ao trabalho, Horkheimer e Adorno deixam de lado a ação propriamente social que está na base do desenvolvimento da sociedade e, nesse sentido, na base do próprio desenvolvimento da economia. Com isso, além de elaborarem um diagnóstico social unilateral, eles não se voltam exatamente à práxis cuja reconstrução permitiria um acesso teórico aos elementos normativos da interação social. Elementos a partir dos quais seria possível diagnosticar as patologias sociais existentes, bem como os recursos sociais que permitiriam sua superação prática. Como afirma Honneth, “aquela dimensão da ação social por meio da qual convicções morais e orientações normativas se formam de modo independente é sistematicamente excluída” (HONNETH, 1990, p. 70).

Tendo isso em vista, Honneth se contrapõe a Adorno e Horkheimer e defende que é preciso reconstruir a normatividade das relações sociais e diagnosticar, indicando suas distorções, os bloqueios existentes à emancipação. Para que possa fazer isso, ele retoma o trabalho de Jürgen Habermas, autor que recusa o diagnóstico de que uma forma essencialmente técnica de racionalidade teria se tornado absoluta e reconstrói um conceito complexo de racionalidade a partir de dois diferentes tipos de ação: a instrumental e a comunicativa. Como afirma Honneth,

Habermas não vê mais o processo comunicativo de socialização humana somente nos termos de um processo progressivo de apropriação da natureza. O asseguramento coletivo da existência material, que é garantida pelo trabalho social, depende desde o início da preservação simultânea de um acordo comunicativo (...). A comunicação linguística é o meio pelo qual os indivíduos são capazes de assegurar o elemento comum de suas orientações de ação e representações de mundo. Dessa forma, o entendimento intersubjetivo é a base sobre a qual as sociedades têm de ser ancoradas para que sejam capazes de garantir sua sobrevivência material (1986, p. 245-246)².

2 Honneth se refere aqui à diferenciação entre trabalho e interação, que precede a publicação

Habermas rejeita que o desenvolvimento da sociedade dependa como um todo de um sistema de poder que age sobre os sujeitos e procura compreender parte do desenvolvimento social da perspectiva de uma teoria da ação. Para isso, ele volta sua atenção aos processos intersubjetivos de coordenação da ação e reconstrói, a partir deles, uma forma comunicativa de racionalidade. Na teoria habermasiana, portanto, a racionalidade instrumental não é totalizada e coexiste com uma segunda forma de racionalidade que, orientada ao entendimento, não implica uma atitude de dominação. Como afirma Honneth, “desde o início, Habermas opôs ao conceito adorniano de racionalidade, estruturado em torno da filosofia da consciência, uma noção prático-teórica de racionalidade mais diferenciada” (1990, p. 101).

Deslocando o foco da racionalidade estratégica para a racionalidade comunicativa, Habermas passa, então, a reconstruir os pressupostos que têm de ser antecipados como preenchidos para a realização de qualquer comunicação. É a partir deles que ele estabelecerá não somente os fundamentos da crítica, mas também os parâmetros por meio dos quais virá a diagnosticar as patologias das sociedades contemporâneas. Habermas encontra, assim, na ação comunicativa, os critérios normativos a partir dos quais seria possível identificar os elementos emancipatórios e regressivos da contemporaneidade. Como afirma Honneth, diferentemente de Adorno e Horkheimer, Habermas não “ignora o elemento de um entendimento normativamente regulado a partir do qual o poder e a dominação podem ser compreendidos como fenômenos sociais [patológicos]” (1986, p. 283).

Com essa virada comunicativa, o domínio do social, recalcado por Horkheimer e Adorno, é reaberto. O paradigma normativo desenvolvido por Habermas permite o estabelecimento de um novo acesso teórico ao interesse emancipatório presente na sociedade e possibilita, agora de forma embasada, a elaboração de um diagnóstico das patologias sociais. Afinal, ao partir das condições necessárias a uma comunicação racional não distorcida, Habermas pode identificar tudo aquilo que impede sua plena realização como um bloqueio emancipatório. Reconhecendo a importância dessa virada comunicati-

de *Teoria da ação comunicativa*. Nosso intuito, nesse momento, é apenas o de apontar para a virada comunicativa empreendida por Habermas e não para a teoria social monista assumida por ele nesse período. Afinal, como é possível observar no final do trecho citado, para Honneth, Habermas ainda não distingue sistema e mundo da vida, nem entende o primeiro como responsável pela reprodução material da sociedade.

va para a teoria crítica, Honneth procura partir dela para elaborar seu modelo teórico. Como afirma ele,

minha proposta pode ser vista como um desenvolvimento do projeto teórico habermasiano que ... deu à tradição da teoria social crítica uma virada decisiva na medida em que transferiu o potencial emancipatório da prática do trabalho para o modelo de ação de uma interação linguisticamente mediada (HONNETH, 2003b, p. 283-285).

E em outra passagem:

Seguindo o caminho aberto por Habermas por meio de sua transformação comunicativa da teoria social crítica, pudemos avistar os meios conceituais pelos quais o acesso à esfera pré-científica da crítica moral pôde ser, mais uma vez, assegurado. Com a conversão da teoria do paradigma da produção para aquele da comunicação, veio à tona uma dimensão da ação social na qual (...) uma camada de experiências morais, que poderia servir como o ponto de referência para um momento imanente ainda que transcendente da crítica, foi exposta (HONNETH, 1990, p. XIII).

Apesar de ressaltar a importância da virada comunicativa realizada por Habermas, Honneth não acredita que ele tenha desenvolvido ferramentas conceituais inteiramente adequadas à realização do projeto da teoria crítica. De acordo com ele, o conceito complexo de racionalidade reconstruído por Habermas em *Teoria da ação comunicativa* se encontra vinculado a uma teoria social dualista marcada por uma distinção problemática entre duas esferas sociais. Uma delas corresponde ao mundo da vida, cuja reprodução ocorreria por meio da ação comunicativa e dependeria diretamente da orientação para a ação dos sujeitos. A outra esfera corresponde, por sua vez, ao sistema e seria composta dos subsistemas da economia e da burocracia estatal, que teriam se tornado autônomos e, portanto, independentes da orientação para a ação dos sujeitos. Para Habermas, na modernidade, os imperativos sistêmicos vinculados à economia e à burocracia estatal tendem a interferir no mundo da vida, distorcendo os processos comunicativos dos quais depende sua reprodução não patológica. Tendo isso em vista, ele afirma que as patologias sociais próprias à modernidade correspondem a distorções da racionalidade comunicativa causadas pela interferência dos imperativos funcionais do sistema.

Para Honneth, mesmo que Habermas tenha aberto o domínio do social, o dualismo social e o diagnóstico das patologias sociais apresentados por ele são problemáticos. Segundo Honneth, ao distinguir duas esferas sociais e

afirmar que uma delas é funcionalmente coordenada e não depende da intenção dos atores sociais, Habermas teria criado um abismo intransponível entre ambas e diagnosticado erroneamente a impossibilidade de que as próprias lutas sociais, das quais depende o desenvolvimento histórico como um todo, pudessem alterar o funcionamento da economia e da burocracia estatal. Além disso, ao partir de uma teoria social dualista e afirmar que parte da sociedade é funcionalmente coordenada e que as relações de dominação são causadas pela interferência do sistema no mundo da vida, Habermas acabaria assumindo uma teoria do poder muito semelhante àquela defendida por Adorno e Horkheimer em *A dialética do esclarecimento*: as estruturas de poder seriam impostas sobre os indivíduos por estruturas sistêmicas que escapam inteiramente de seu controle. Apesar de compreender parte do desenvolvimento social da perspectiva de uma teoria da ação, Habermas teria cedido demais à teoria dos sistemas. A abertura do social empreendida por ele seria, portanto, limitada (NOBRE, 2003, p. 15-16).

De acordo com Honneth, a reprodução da sociedade depende como um todo da práxis comunicativa, cuja reconstrução tem de estar no centro de qualquer teoria que procure superar o déficit sociológico da teoria crítica. Nesse sentido, seria preciso ir mais longe do que Habermas teria ido em sua virada comunicativa e atrelar o desenvolvimento social como um todo à interação social. Para Honneth, contudo, o domínio do social não deve ser reconstruído a partir de um paradigma linguístico, segundo o qual a comunicação teria como *têlos* a obtenção do entendimento racional. Afinal, nem toda comunicação relevante é linguística. Para ele, ao partir de uma teoria da racionalidade vinculada à linguagem, Habermas só pode identificar como patológico aquilo que bloqueia ou distorce os processos linguísticos de obtenção do entendimento. Motivo pelo qual ele acabaria desenvolvendo uma compreensão limitada de patologias sociais³. Segundo Honneth, para elaborar um quadro categorial capaz de compreender adequadamente as várias estruturas de dominação social existentes, Habermas teria de se voltar às condições sociais necessárias à autorrealização e não para aquelas requeridas pelo entendimento linguístico.

Esse não é, contudo, o único problema que Honneth identifica na tentativa de Habermas de reconstruir a ação comunicativa nos termos de uma

3 O déficit normativo que Honneth identifica no trabalho de Habermas está diretamente ligado ao déficit sociológico apontado por ele. De acordo com Honneth, é porque Habermas não reconstrói adequadamente a práxis comunicativa que os padrões normativos de sua teoria são insuficientes. Cf. Voirol, 2011, p. 136.

teoria da racionalidade. De acordo com ele, a tendência emancipatória reconstruída por Habermas a partir da ação comunicativa, cujo *têlos* seria a obtenção do entendimento racional, também não é forte o suficiente para explicar o que leva as pessoas a agirem conforme os melhores argumentos. Nesse sentido, Honneth afirma que há um déficit motivacional em Habermas, bem como em toda a tradição da teoria crítica, que dependeria diretamente da identificação de uma tendência mais realista à emancipação na sociedade. Para Honneth, portanto, é preciso ir além de Habermas e desenvolver um modelo crítico que dê conta de explicar a motivação moral dos agentes sociais. Isto é, seria preciso encontrar uma tendência mais forte à emancipação na sociedade, mostrando que há um sentimento moral que leva as pessoas a lutarem pela superação dos bloqueios existentes à emancipação (HONNETH, 2004c, p. 55).

Apesar de sua virada comunicativa, Habermas não teria conseguido superar inteiramente o déficit sociológico da teoria crítica nem desenvolvido, por outro lado, um paradigma adequado da comunicação. Assim, ainda que reconheça a importância e as contribuições de Habermas à teoria crítica, Honneth se opõe a ele e defende que a interação social se dá de forma conflituosa e visa a obtenção do reconhecimento e não a do entendimento. Como afirma Marcos Nobre, “se Honneth concorda com Habermas sobre a necessidade de se construir a Teoria Crítica sobre bases intersubjetivas e com marcados componentes universalistas, defende também, contrariamente a este, a tese de que a base da interação é o conflito, e sua gramática, a luta por reconhecimento” (2003, p. 17).

Para desenvolver esse paradigma conflituoso da interação social, Honneth se volta então ao trabalho de Michel Foucault, autor que desenvolve uma teoria em que a luta social assume um papel de centralidade. Segundo Honneth, ainda que Foucault tenha partido inicialmente de uma análise estruturalista do discurso, fortemente influenciada pelo trabalho de Lévi-Strauss, em um determinado momento ele passa a desenvolver uma análise propriamente social das relações de poder e das lutas sociais. Quando isso ocorre, afirma Honneth, “o domínio do social se abre para ele como uma rede de ações estratégicas” (1986, p. 120). Nesse momento, Foucault se aproxima do projeto da teoria crítica e desenvolve uma teoria social em que lutas estratégicas por poder assumem uma posição de centralidade: ele passa a compreender o desenvolvimento e o funcionamento da sociedade como o resultado de lutas ininterruptas por poder. Ao fazer isso, Foucault recusa uma concepção funcionalista acerca do funcionamento da sociedade contemporânea e passa a analisar seu desenvolvimento a partir de um paradigma intersubjetivo e es-

tratégico de luta. Como afirma Honneth, “Foucault procura compreender o social como um processo ininterrupto de ações estratégicas conflitantes. (...) Seu modelo básico é o da intersubjetividade estratégica da luta” (1986, p. 181).

Como Habermas, portanto, Foucault dá um importante passo em direção ao domínio do social. Apesar disso, Honneth defende que, também não é possível partir diretamente da análise do social feita por ele para desenvolver um modelo de teoria crítica. Isso porque, ainda que Foucault tenha “redescoberto” o caráter conflituoso do social, ele o entende nos termos de um paradigma meramente estratégico e não normativo de ação. Para Foucault, as lutas que dão forma à sociedade são lutas por poder e não possuem qualquer elemento moral ou normativo. Como afirma Honneth, em Foucault as “normas legais e atitudes morais assumem a única função de esconder objetivos estratégicos e velar as situações cotidianas de conflito” (1986, p. 181-182). Embora tenha compreendido a dinâmica conflituosa das relações sociais, Foucault não atentou para seu caráter normativo e emancipatório: ainda que recuse a existência de um sistema funcionalista que impõe unilateralmente seu poder de cima para baixo, Foucault não põe em xeque a unilateralidade da racionalidade estratégica. Ele se abre ao social, sem reconstruir suas dimensões normativas. Por esse motivo, Honneth afirma que é preciso

reconstruir a análise foucaultiana do poder a partir do conceito básico de luta social e não de disciplina. É claro que possibilitar tal alternativa e realizar as tarefas requeridas no interior do contexto da teoria crítica, requereria uma extensão do conceito de “luta social” apenas para aquelas normas morais que o Foucault teórico rejeitou constantemente (1988, p. 387).

Para Honneth, a realização do projeto da teoria crítica requer uma reconstrução normativa dos conflitos sociais, que aponte também para sua motivação moral. Para sanar os déficits sociológico e motivacional da teoria crítica seria, então, preciso desenvolver o conceito de luta social de Foucault no interior de uma reconstrução normativa das relações sociais, isto é, seria preciso desenvolvê-lo não meramente como uma luta estratégica e inconsciente por poder, mas como uma luta moral por reconhecimento. Algo que poderia ser realizado por meio de uma leitura de viés habermasiano da microfísica do poder elaborada por Foucault. É, assim, por meio de uma combinação dos *insights* foucaultianos e habermasianos em uma teoria normativa das lutas sociais como lutas por reconhecimento que Honneth procurará dar continuidade ao projeto crítico inaugurado por Horkheimer. Teoria que atri-

buirá à luta por reconhecimento e à interação social papéis de centralidade, procurando com isso abrir a esfera do social e possibilitar a identificação de um interesse estrutural à emancipação, bem como o desenvolvimento de um diagnóstico dos bloqueios que impedem sua realização.

Luta por reconhecimento: superando os déficits da teoria crítica

Ao identificar, em *Crítica do poder*, os déficits sociológico e motivacional da teoria crítica, Honneth não tem como objetivo apenas explicitar as causas do fracasso daqueles que o antecederam na tentativa de realizar o projeto da teoria crítica. Seu objetivo central, pelo contrário, é o de apontar para as barreiras que terá de superar e para as ferramentas que utilizará nessa empreitada, isto é: a combinação dos *insights* normativos de Habermas com os *insights* empíricos de Foucault, que permitiriam a ele compreender o domínio do social como um domínio de lutas morais. Este projeto é desenvolvido ao longo de seis anos e dá origem, em 1992, à *Luta por reconhecimento*, livro onde Honneth afirma, logo no primeiro parágrafo do prefácio, que sua retomada dos escritos hegelianos deve ser entendida como uma tentativa de levar a cabo os objetivos esboçados por ele em *Crítica do poder*, e ressalta que

o propósito dessa iniciativa surgiu dos resultados a que me levaram meus estudos em *Crítica do poder*: quem procura integrar os avanços da teoria social representados pelos escritos históricos de Michel Foucault no quadro de uma teoria da comunicação, se vê dependente de uma luta moralmente motivada, para a qual os escritos hegelianos do período de Jena continuam a oferecer, com sua ideia de uma ampla “luta por reconhecimento”, o maior potencial de inspiração (HONNETH, 1992, p. 23).

Reiterando o objetivo de combinar os *insights* de Foucault e Habermas, Honneth já afirma nessa passagem que não se valerá, para isso, diretamente da obra desses dois autores. Se, num primeiro momento, ele os retomou para explicitar quais são as tarefas que um teórico crítico tem hoje de enfrentar, agora ele procurará realizá-las a partir de um modelo de luta por reconhecimento, reconstruído com base nos escritos de Hegel do período de Jena⁴.

4 Esses dois momentos da obra de Honneth, isto é, o da retomada de Habermas e Foucault, por um lado, e o de Hegel e Mead, por outro, são vistos por Marcos Nobre (2013) como os dois momentos reconstitutivos da teoria do reconhecimento de Honneth. Momentos que, segundo ele, caracterizam os modelos críticos desde Habermas.

Estes textos possuem, para Honneth, um grande potencial de inspiração, pois é neles que Hegel recusa o paradigma instrumental de ação mobilizado por Hobbes e Maquiavel e desenvolve uma teoria em que a luta, ressaltada por eles como motor do desenvolvimento social, permanece central, mas é entendida, numa chave moral, como uma luta por reconhecimento. O projeto hegeliano de superar concepções estratégicas de luta e de entender o desenvolvimento social como o resultado de lutas morais por reconhecimento se encaixa perfeitamente no projeto de *Crítica do poder*. Afinal, como Hegel, Honneth quer romper com uma tradição política de pressupostos individualistas e desenvolver uma teoria social pautada pela intersubjetividade (1992, p. 37-45)⁵.

A tentativa de atualização dos escritos de Hegel esbarra, contudo, em alguns problemas. De acordo com Honneth, a teoria hegeliana do reconhecimento é abstrata demais para seus propósitos e pressupõe elementos metafísicos, que ele não pode aceitar. Para não assumir tais pressupostos e dar uma inflexão empírica a sua teoria, Honneth retoma então a psicologia social desenvolvida por George Mead, por meio da qual procura conferir maior plausibilidade a seu modelo teórico.

Sem aceitar o pressuposto das teorias políticas atomísticas de que o indivíduo é anterior à comunidade, Honneth parte da tese, defendida por Mead, de que “um sujeito só pode adquirir consciência de si mesmo na medida em que aprende a perceber sua própria ação da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa” (1992, p. 131). É somente quando se reconhece como objeto nas reações de seu parceiro de interação que um sujeito toma consciência de si; na ausência de relações intersubjetivas prévias, ele não tem como perceber a si mesmo enquanto individualidade (1992, p. 130). A própria gênese da autoconsciência dependeria, portanto, de relações intersubjetivas, entendidas por Honneth como relações de reconhecimento. De acordo com ele, contudo, não é apenas a formação da autoconsciência individual que depende do reconhecimento. Também o estabelecimento de uma autorrelação prática do sujeito, a saber, o estabelecimento de uma autoi-

5 Ao fazer isso, Honneth retoma um caminho aberto inicialmente por Habermas que, em textos da década de 1960, também teria elaborado uma compreensão da sociedade a partir de uma teoria da ação, para a qual os textos hegelianos do período de Jena foram centrais. A ideia de reconstruir a normatividade da interação social a partir da noção de reconhecimento recíproco teria sido dada por Habermas em *Conhecimento e interesse*, mas abandonada em escritos posteriores. Cf. Honneth 1990, p. 92-120.

magem positiva, que permitiria a ele “estar de bem consigo mesmo”, depende diretamente de relações recíprocas de reconhecimento.

Assumindo que essas relações de reconhecimento variam historicamente, Honneth defende que em sociedades modernas, que já passaram por um processo de diferenciação, os sujeitos precisam ser reconhecidos por seus parceiros de interação de três formas distintas para que possam se autorrealizar plenamente.

A primeira dessas três formas de reconhecimento está atrelada à esfera íntima, na qual o sujeito é objeto de cuidado (amor ou amizade) de pessoas próximas. É por meio dessas relações afetivas de reconhecimento, afirma Honneth, que o sujeito se sente amado e é reconhecido em suas carências, o que lhe permite um sentimento de autoconfiança, indispensável para sua autorrealização. Como afirma ele,

essa relação de reconhecimento [a amorosa] prepara o caminho para uma espécie de autorrelação em que os sujeitos alcançam mutuamente uma confiança elementar de si mesmos, ela precede tanto lógica como geneticamente, toda outra forma de reconhecimento: aquela camada fundamental de uma segurança emotiva não apenas na experiência, mas também na manifestação das próprias carências e sentimentos, propiciada pela experiência intersubjetiva do amor, constitui o pressuposto psíquico do desenvolvimento de todas as outras atitudes de autorrespeito (1992, p. 177).

A autoconfiança é, contudo, apenas o primeiro dos três tipos de autorrelação positiva dos quais os indivíduos modernos dependem. De acordo com Honneth, na medida em que a hierarquia de *status* perdeu sua força vinculante e as pessoas passaram a se reconhecer como iguais, elas se atribuíram direitos reciprocamente. Em função dessa mudança, na modernidade, os sujeitos também precisam ser reconhecidos por seus parceiros de interação como livres e iguais, isto é, como sujeitos de direito. Trata-se de um tipo mais formal de reconhecimento, garantido também pelo Estado Democrático de Direito, em que o importante não é ser amado por pessoas próximas, mas ser reconhecido como digno de respeito por todos; e, isso, não em decorrência de características distintivas, mas simplesmente por ser uma pessoa. Para Honneth, a obtenção desse segundo tipo de reconhecimento permite que os indivíduos se vejam como membros plenos da sociedade, capazes de participar dela como livres e iguais, e desenvolvam um sentimento de autorrespeito, central para sua autorrealização e para a formação de suas identidades.

A autorrealização dos sujeitos modernos depende ainda de um reconhecimento positivo de suas particularidades. Ressaltando a importância da estima social para a autorrealização, Honneth afirma que os indivíduos modernos dependem também de um reconhecimento social positivo da vida que escolheram como boa e das contribuições que fazem à sociedade. De acordo com ele, é apenas ao serem reconhecidas socialmente em suas particularidades que as pessoas se veem como valorosas e conseguem desenvolver um sentimento de autoestima, sem o qual dificilmente poderiam seguir suas vidas tal como determinaram. Como afirmam Honneth e Anderson, “na medida em que a forma de vida de alguém não somente não consegue obter aprovação, como é um alvo constante de denigração e humilhação, a tarefa de perseguir sua forma de vida como significativa é ainda mais repleta de dificuldade” (2004, p. 98).

Para Honneth, portanto, é somente quando se sentem amados, respeitados e estimados socialmente que os indivíduos conseguem desenvolver os três tipos de autorrelação prática positiva dos quais depende sua autorrealização. A formação da identidade pessoal e a possibilidade de levar uma vida plena dependem, dessa forma, de um conjunto de relações bem-sucedidas de reconhecimento recíproco. Partindo então das condições necessárias para a autorrealização pessoal, Honneth identifica os bloqueios existentes à obtenção do reconhecimento como patológicos. Por meio dessa estratégia, ele busca dar conta das distorções da vida social que não teriam como ser adequadamente entendidas como déficits de racionalidade, mas apenas como déficits de reconhecimento. Segundo ele:

Assim que o paradigma da comunicação passa a ser compreendido no sentido de uma concepção das condições para o reconhecimento e não mais apenas no de uma concepção de entendimento racional, o diagnóstico crítico do tempo deixa de estar reduzido ao estreito esquema de uma teoria da racionalidade; com isso, o critério que distingue o que deve ser tomado como “distorção” ou desvio no desenvolvimento da vida social não pode mais ser estabelecido a partir das condições racionais para um entendimento livre de dominação, mas a partir dos pressupostos intersubjetivos para o desenvolvimento da identidade humana. (...) uma solução para a difícil tarefa [de fazer um diagnóstico mais amplo das patologias sociais N. B.] seria substituir a pragmática universal habermasiana por uma concepção antropológica, que possa explicitar os pressupostos normativos da interação social em toda sua extensão” (HONNETH, 1994, p. 100-103).

Enquanto Habermas parte de uma reconstrução da racionalidade ligada à práxis comunicativa e identifica as distorções dessa racionalidade como patológicas, Honneth mostra que os sujeitos dependem da obtenção do reco-

nhecimento para se autorrealizarem, para identificar os bloqueios sociais à autorrealização como patologias.

Ao apontar para a necessidade de garantir uma infraestrutura não distorcida de relações de reconhecimento, contudo, Honneth não visa apenas explicitar a dependência dos indivíduos de relações intersubjetivas. Ele tem também como objetivo mostrar quão importantes são essas relações de reconhecimento para a formação das expectativas morais de comportamento que os indivíduos dirigem a seus parceiros de interação. Passo que será determinante para a realização dos objetivos de seu projeto crítico.

Tendo estabelecido, em um primeiro momento, que a possibilidade da autorrealização individual depende de relações bem-sucedidas de reconhecimento, por meio das quais os sujeitos adquirem autoconfiança, autorrespeito e autoestima, Honneth procura mostrar, num segundo, que a violação das expectativas de comportamento em qualquer uma dessas três esferas de reconhecimento gera sentimentos de desrespeito e de injustiça. De acordo com ele, “aquilo que é considerado, pelos concernidos, como ‘injusto’, são regras ou medidas institucionais, por meio das quais eles necessariamente se veem como lesados naquilo que julgavam ser reivindicações bem fundadas de reconhecimento social” (HONNETH, 2003a, p. 158). Para Honneth, portanto, a experiência de injustiça está estruturalmente atrelada à violação de formas amplamente aceitas de reconhecimento recíproco. A própria formação da identidade prático-moral dos sujeitos estaria, assim, ligada a suas expectativas de serem reconhecidos.

De acordo com Honneth, as reações comportamentais por meio das quais os sujeitos se orientam são constituídas a partir “do processo de socialização em geral, [que] se efetua na forma de uma interiorização de normas de ação provenientes da generalização de expectativas de comportamento de todos os membros da sociedade” (HONNETH, 1992, p. 135)⁶. São essas normas in-

6 Em *Luta por reconhecimento*, Honneth afirma que a formação da identidade não se restringe à mera interiorização dessas normas. De acordo com ele, o sujeito “sentirá em si, reiteradamente, o afluxo de exigências incompatíveis com as normas intersubjetivamente reconhecidas em seu meio social” (1992, p. 141). Haveria um descompasso entre as pretensões da individuação e a vontade geral internalizada, que não as reconhece, o qual, segundo Honneth, leva ao surgimento dos conflitos morais entre os sujeitos e as normas tomadas como legítimas em seu ambiente social. Esses conflitos são os responsáveis pela ampliação das relações de reconhecimento e, por esse motivo, correspondem ao *motor do progresso moral* (1992, Capítulo 4). Em *Luta por reconhecimento*, portanto, Honneth parece defender dois modelos diferentes de luta por reconhecimento. Um deles é gerado pelo rompimento de expectativas bem fundadas de reconhecimento social, isto é, pelo rompimento dos padrões aceitos de reconhecimento. O segundo deles, rejeitado posteriormente por possuir

ternalizadas que informam em grande parte ao sujeito “quais são as expectativas que ele pode dirigir legitimamente a todos os outros, assim como quais são as obrigações que ele tem que cumprir justificadamente em relação a eles” (1992, p. 135). Para Honneth, a violação das expectativas de ser amado, respeitado e estimado socialmente gera no indivíduo um sentimento de desrespeito que, quando compartilhado, pode desencadear lutas políticas. É, desse modo, no sentimento de desrespeito social, relacionado estruturalmente à infração de expectativas de reconhecimento mútuo profundamente arraigadas, que se encontra o motivo da resistência social e da rebelião (1992, p. 258)⁷.

Ao explicitar a importância das relações de reconhecimento para a autorrealização dos indivíduos e mostrar que sua violação gera um sentimento de desrespeito forte o suficiente para desencadear conflitos sociais, Honneth nega que estes possam ser reconstruídos como lutas por interesse e rejeita, portanto, a noção estratégica de luta desenvolvida por Foucault. Para Honneth (2003b, p. 274-285), independentemente do que estão especificamente reivindicando, os conflitos sociais têm em comum o objetivo de ampliar as relações de reconhecimento existentes, que estariam bloqueando a realização das expectativas morais de comportamento sustentadas pelos sujeitos frente a seus parceiros de interação. Como afirma ele, “minha ideia equivale à hipótese de que toda a integração social depende de formas reguladas de reconhecimento recíproco, cujas insuficiências e déficits estão sempre ligados a sentimentos de desrespeito, que podem ser tomados como as fontes motivacionais das mudanças sociais” (2003b, p. 282).

Por meio de sua teoria do reconhecimento, Honneth estabelece então uma relação intrínseca entre a interação social, as expectativas normativas de

pressupostos individualistas, surgiria de uma inadequação entre os padrões atuais de reconhecimento e os desejos dos indivíduos, que os leva a lutar pela modificação (e não mais pela reafirmação) dos padrões atualmente aceitos de reconhecimento, que seriam restritivos (2003c, Posfácio). Tendo em vista o abandono posterior do segundo modelo de luta por reconhecimento, optamos por não abordá-lo aqui.

- 7 O modo de exposição escolhido por Honneth em *Luta por reconhecimento* não corresponde a seu modo de “análise”. Neste livro, ele parte das três formas de reconhecimento para mostrar, num segundo momento, que sua violação gera um sentimento de desrespeito que pode desencadear conflitos sociais. Sua estratégia teórica, contudo, é partir dos conflitos sociais e reconstruí-los normativamente para indicar sua causa, isto é, o sentimento de desrespeito gerado pela violação de expectativas de reconhecimento. Ele parte, assim, dos efeitos negativos da falta do reconhecimento, explicitados pelos conflitos sociais e pelo sentimento de desrespeito, para mostrar que ele é necessário. Cf. Honneth, 2003b e 1992; Honneth e Anderson, 2004.

reconhecimento, as patologias sociais, o sentimento de injustiça e a motivação dos conflitos sociais. Ele “estabelece um vínculo conceitual entre as causas sociais dos sentimentos amplamente difundidos de injustiça e os objetivos normativos dos movimentos emancipatórios” (HONNETH, 2003a, p. 134). Por meio dessa abordagem, Honneth conseguiria identificar a existência de um interesse quase transcendental da espécie humana em acabar com a humilhação e o desrespeito e em estabelecer relações plenas de reconhecimento recíproco. Interesse que não meramente contingente, mas estrutural, explicaria por que os agentes sociais se mobilizam para combaterem aquilo que veem como injusto. Haveria, assim, uma tendência realista na sociedade em direção à ampliação das relações horizontais de reconhecimento, por meio da qual Honneth conseguiria designar finalmente “um potencial normativo que reemerge em cada nova realidade social porque está intrinsecamente fundido à estrutura dos interesses humanos” (2003b, p. 280-281). A motivação dos conflitos sociais, abordada inicialmente por Honneth de modo descritivo, é então central para seu modelo teórico: é ela que o permite superar o déficit motivacional da teoria crítica. A reconstrução da gramática moral dos conflitos sociais como lutas por reconhecimento se constitui, assim, como o pressuposto social-antropológico do qual sua teoria não tem como deixar de partir sem correr o risco de perder seu ancoramento no real (HONNETH, 2004a, p. 352-353).

Ao atentar para a motivação moral dos movimentos sociais e apontar para seus objetivos normativos, Honneth visa então corrigir um dos déficits que identifica em toda a tradição da teoria crítica, que teria falhado em suas tentativas de identificar na sociedade uma tendência realista à emancipação, na medida em que não dá a devida atenção ao caráter normativo dos conflitos sociais. Esse não é, contudo, o único déficit que Honneth visa sanar com sua teoria do reconhecimento: ele procura também superar o déficit sociológico da teoria crítica. Ao apontar para a importância dos conflitos no desenvolvimento social, Honneth assume a perspectiva de uma teoria da ação e procura explicar todo o funcionamento da sociedade a partir dela. Ele procura mostrar, nesse sentido, que tanto o desenvolvimento da sociedade como seu funcionamento atual dependem diretamente de padrões normativos de reconhecimento amplamente aceitos e não podem, portanto, ser entendidos como o resultado da ação de sistemas de poder que escapam do controle dos sujeitos.

Com o objetivo de superar o déficit sociológico da teoria crítica, Honneth afirma que o desenvolvimento social como um todo está atrelado às relações de reconhecimento e aos conflitos gerados por sua violação. Nesse sentido,

ele ressalta a força modeladora das relações e lutas por reconhecimento e desenvolve uma tese já apresentada em *Crítica do poder*, segundo a qual os processos de integração social têm primazia sobre formas sistêmicas de integração. Para ele, todas as esferas da sociedade estão perpassadas por normas sociais consideradas legítimas e só têm como continuar funcionando devido à cooperação social, garantida por esse consentimento tácito (HONNETH, 2003b, p. 288-289). De acordo com seu diagnóstico da sociedade, não há sistemas de ação que se encontram para além do escopo de influência das lutas sociais; todas as esferas sociais se reproduzem por meio de relações de reconhecimento. Qualquer aspecto da sociedade pode, portanto, ser problematizado e modificado por meio de lutas sociais, que alterem as relações de reconhecimento que o justificam.

Vemos, assim, que para sanar os déficits e problemas que identifica na tradição da teoria crítica, Honneth elabora uma teoria do reconhecimento, por meio da qual reconstrói a gramática moral dos conflitos sociais e ressalta sua importância para a reprodução da sociedade como um todo. Com isso, ele reabre efetivamente o domínio do social e procura realizar as tarefas necessárias para a elaboração de um modelo de teoria crítica. Ao contrário de seus antecessores, que haviam se limitado a criticar os bloqueios ao desenvolvimento social da racionalidade, Honneth se volta às condições necessárias à autorrealização para desenvolver “um quadro categorial de uma análise que possa abarcar as estruturas da dominação social” (1988, p. 381). Além disso, ao enfatizar a motivação dos conflitos sociais, ele aponta para uma tendência realista à emancipação na sociedade, por meio da qual identifica “os recursos sociais existentes para a superação prática dos bloqueios emancipatórios existentes” (1988, p. 392).

II – DIAGNÓSTICO DE PATOLOGIAS SOCIAIS, RECONHECIMENTO E JUSTIÇA

Autorrealização e emancipação? Fraser sobre Honneth

Ao apontar para o fato de que a autorrealização individual depende de relações de reconhecimento, Honneth explicita a importância de assegurar uma infraestrutura de relações de reconhecimento e caracteriza suas distorções como patológicas. Com base em sua teoria do reconhecimento, ele vincula os bloqueios à autorrealização às patologias sociais e, além disso, estabelece uma forte relação entre as patologias sociais e o sentimento de desrespeito,

que desencadeia os conflitos sociais. Para ele, o sentimento de desrespeito pode ser entendido como o resultado das violações das expectativas de reconhecimento que os sujeitos dirigem aos seus parceiros de interação. Nesse sentido, Honneth procura estabelecer um vínculo estrutural entre as assimetrias nas relações de reconhecimento, que correspondem a patologias sociais, o sentimento de desrespeito e o surgimento de conflitos sociais. Como afirma ele, em uma passagem reproduzida anteriormente, “toda a integração social depende de formas reguladas de reconhecimento recíproco, cujas insuficiências e déficits estão *sempre* ligados a sentimentos de desrespeito, que podem ser tomados como as fontes motivacionais das mudanças sociais” (HONNETH, 2003b, p. 282. Grifo nosso). Esses vínculos são centrais para Honneth na medida em que permitiriam a ele desenvolver um diagnóstico mais amplo das patologias sociais, bem como superar os déficits sociológico e motivacional que ele havia identificado em toda a tradição da teoria crítica.

Os vínculos estabelecidos por Honneth entre esses vários elementos são, contudo, criticados por alguns autores que, como Nancy Fraser, problematizam a importância atribuída por ele às experiências de injustiça, bem como sua tentativa de entender os conflitos sociais em geral como lutas emancipatórias por reconhecimento. Isso porque, ao fazê-lo, ele não teria conseguido, dentre outras coisas, diferenciar adequadamente o momento crítico de sua teoria dos próprios conflitos sociais ou dos sentimentos de desrespeito que lhes dão origem. Honneth teria estabelecido muito rapidamente um vínculo entre os bloqueios à autorrealização e as patologias sociais, bem como entre estas, o sentimento de desrespeito e os conflitos sociais. Para Fraser, ainda que esses elementos possam por vezes estar relacionados, não há um vínculo estrutural entre eles. De acordo com ela, bloqueios à autorrealização podem ter diversas causas, muitas das quais dificilmente poderiam ser tomadas como injustiças. Da mesma forma, algumas injustiças podem não representar em bloqueios à autorrealização, assim como podem não gerar um sentimento de desrespeito naqueles por elas afetados.

Em *Redistribuição ou reconhecimento?*, Fraser problematiza diversos elementos da teoria honnethiana do reconhecimento e recusa tanto a tese de que três princípios normativos de reconhecimento já teriam sido socialmente justificados como a de que é sua violação aquilo que gera o sentimento de desrespeito. De acordo com ela, ao reconstruir a interação social nos termos de relações de reconhecimento e afirmar que seria somente por meio do reconhecimento que os sujeitos poderiam se autorrealizar, Honneth não teria tratado adequadamente das relações de poder que perpassam a interação

social como um todo. Para ela, aquilo que veio a ser tomado como expectativas bem fundadas de reconhecimento não necessariamente exclui as formas de dominação que perpassam as interações sociais. Os três princípios do reconhecimento não possuiriam, portanto, um vínculo necessário com uma interação social não distorcida.

Para Fraser, as normas que regulam hoje a interação social e as expectativas de reconhecimento não podem ser compreendidas separadamente das relações de poder, que possuem um papel ativo em sua produção e reprodução (FRASER, 1985, p. 133-138)⁸. As expectativas de reconhecimento que os sujeitos assumem como bem fundadas e que, quando violadas, podem desencadear lutas sociais, não foram construídas à parte das relações de poder existentes na sociedade. O estabelecimento de quem são as pessoas de quem se espera o reconhecimento, bem como qual é o tipo e a medida de reconhecimento que se espera em cada situação, diz respeito a expectativas de comportamento socialmente construídas e depende, em certa medida, das relações de poder que perpassam a interação social. Dependência que se torna evidente na própria explicação que Honneth dá sobre as relações de cuidado requeridas para que as pessoas possam ter a autoconfiança necessária para se autorrealizarem. Nesta explicação, Honneth, seguindo Winnicott, parece atribuir à mãe a responsabilidade pelo cuidado com o bebê, relegando ao pai a tarefa de protegê-la. Como afirma ele, em *Luta por reconhecimento*, onde retoma a teoria de Winnicott,

a mãe vivenciará o estado carencial precário do bebê como uma necessidade de seu próprio estado psicológico, uma vez que ela se identificou projetivamente com ele no curso da gravidez; daí a atenção emotiva dela estar *talhada* para a criança de modo tão integral que ela aprende a adaptar sua assistência e cuidado, como que por um ímpeto interno, aos seus interesses cambiantes, mas como que co-sentidos por ela própria. A essa dependência precária da mãe, que carece, segundo a suposição de Winnicott, do *reconhecimento protetor de um terceiro*, corresponde, por outro lado, o completo estado de desamparo do bebê (HONNETH, 1992, p. 166. Grifos nossos).

8 Fraser está em uma posição intermediária entre Honneth e Butler. Ao contrário do primeiro, ela aborda de forma mais direta as relações de poder presentes na interação social e nas lutas por reconhecimento. Ao contrário de Butler, contudo, ela recusa que estas lutas por reconhecimento ou mesmo a interação social não possa ser reconstruída de um ponto de vista normativo. Essa posição parece ser também a de McNay, que procura mostrar que a teoria do reconhecimento de Honneth não aborda adequadamente as relações de poder e de dominação no interior da interação social. Cf. McNay, 2008, Capítulo 3.

A essas afirmações pode-se ainda somar outras sobre como o cuidado da mãe é indispensável para o estabelecimento da autoconfiança do bebê, da qual depende sua futura autorrealização. Afinal, o desenvolvimento dos sentimentos de autorrespeito e autoestima depende da autoconfiança, que os precederia genética e logicamente. Como diz Honneth,

para a tentativa de reconstruir o amor como uma relação particular de reconhecimento, cabe uma importância central à afirmação de Winnicott segundo a qual a capacidade de estar só depende da confiança da criança na durabilidade da dedicação materna. (...) a criança pequena, por se tornar segura do amor materno, alcança uma confiança em si mesma que lhe possibilita estar a só despreocupadamente (1992, p. 173-174).

Em uma sociedade em que as normas atribuem às mulheres o cuidado pelos seus filhos e ao pai a tarefa de proteger a mãe, que se entregaria *integralmente* ao cuidado do bebê, o não cumprimento das relações de reconhecimento descritas acima poderia ser tomado por alguns como um desrespeito – mesmo que, neste exemplo, o suposto lesado não possa ele mesmo reivindicar o reconhecimento amoroso da mãe, sem o qual estaria impossibilitado de possuir uma autorrelação positiva no futuro. O trabalho feminino na economia não doméstica poderia ser, então, caracterizado como patológico e combatido a partir dos efeitos que teria para a autorrealização da criança. A exigência de amor e de cuidado materno integral poderia ser, assim, reivindicada com vistas ao estabelecimento da autoconfiança do bebê. Da mesma forma, diversas outras normas sociais que regulam relações de reconhecimento assimétricas poderiam levar ao estabelecimento de conflitos sociais, seja contra a participação de casais homoafetivos em diversas esferas sociais, seja contra a presença ou participação de algum grupo em arenas políticas etc.

Nesse sentido, Fraser (2003b, p. 222-228) sustenta que a noção de reconhecimento, assim como os princípios normativos do amor, do respeito e da estima social, podem ser mobilizados tanto por aqueles que questionam as assimetrias das relações de reconhecimento existentes como por aqueles que se baseiam nelas para lutar por sua manutenção. Ainda que os sentimentos de desrespeito que geram esses dois tipos de reivindicação não sejam igualmente justificáveis, eles possuem uma mesma causa: a violação de expectativas de reconhecimento. O sentimento do desrespeito não implicaria, portanto, a presença real de uma assimetria de reconhecimento. Pelo contrário, ele pode ser gerado por uma expectativa assimétrica de reconhecimento social. As normas que regulam as relações de reconhecimento e as expectativas de

comportamento não são elaboradas em um contexto livre de relações de poder. Por esse motivo, o sentimento de desrespeito e as lutas por reconhecimento podem caminhar tanto em direção à inclusão e ao estabelecimento de relações recíprocas de reconhecimento quanto para a exclusão e para a acentuação das assimetrias de poder. Para Fraser, portanto, mesmo que alguém aceite as premissas iniciais de Honneth, de que a autorrealização pessoal depende de relações de reconhecimento e de que é o seu rompimento que faz com que as pessoas se sintam desrespeitadas, isso não significa que o sentimento de desrespeito ou a autorrealização tenham uma relação intrínseca com a justiça ou com a superação da dominação.

As ressalvas de Fraser aos vínculos estabelecidos por Honneth entre a falta de reconhecimento e o *sentimento* de desrespeito não se restringem a estas. Se, por vezes, é o suposto efeito da patologia que não vem acompanhado de sua causa, em outros momentos, afirma Fraser, é a sua causa que não vem acompanhada de seus supostos efeitos. Isto é, a violação de relações intersubjetivas simétricas nem sempre é acompanhada de um sentimento de injustiça. Não é, por exemplo, difícil de conceber que, mesmo em situações de extrema pobreza ou desrespeito social, nas quais a possibilidade de alguns em participar como iguais da sociedade esteja comprometida, estes não venham a experienciar sua condição desigual como injusta. As relações sociais estão perpassadas por assimetrias que, muitas vezes, impedem que a falta de reconhecimento seja experienciada como injusta pelos que se encontram em uma posição desvantajada frente aos demais. Contrapondo-se a Honneth, Fraser defende então que nem todos os que sofrem de falta de reconhecimento experienciam sua posição social como injusta.

Para ela, assim como não é necessário que aqueles que não possuem autoconfiança, autorrespeito ou autoestima estejam em uma posição de subordinação na sociedade, também não é necessário que aqueles que estejam nessa posição não possuam uma autorrelação positiva (FRASER, 2000, p. 131-141). Muitas vezes, inclusive, as pessoas assumem os papéis de subordinação que lhes foram socialmente atribuídos e atrelam sua autorrealização ao cumprimento adequado deles. Não haveria, portanto, uma convergência necessária entre a dominação e os impedimentos à autorrealização. Motivo pelo qual não seria possível defender, como Honneth, que os impedimentos à autorrealização correspondam necessariamente às relações de dominação presentes na sociedade. Da mesma forma, não seria possível defender que as relações de dominação levam necessariamente a uma formação distorcida da identidade pessoal, mesmo que tal convergência possa ocorrer. Nesse senti-

do, Fraser sustenta “que o reconhecimento inadequado *pode* ter tais tipos de efeitos ético-psicológicos descritos por Honneth. Mas mantém que a injustiça da falta do reconhecimento não depende da presença de tais efeitos” (2003a, p. 32).

Não haveria, assim, um vínculo estrutural entre a luta por reconhecimento e a busca pela emancipação, nem entre a violação de relações de reconhecimento recíproco e o sentimento de desrespeito (FRASER, 2000). Da mesma forma, também não haveria um vínculo necessário entre a violação das condições à autorrealização pessoal e a existência de injustiças. Por esse motivo, afirma Fraser, não é possível diagnosticar as injustiças sociais a partir do sofrimento, nem supor que as injustiças resultem necessariamente nele. Rompendo o vínculo estrutural entre desrespeito e sentimento de desrespeito, defendido por Honneth, Fraser afirma então que ele não teria como distinguir entre sentimentos emancipatórios e regressivos de desrespeito, pois “não provê nenhuma base para distinguir reivindicações válidas das inválidas” (2003b, p. 226). Para ela, a importância atribuída por Honneth à experiência de desrespeito dos concernidos o impediria de diferenciar motivações legítimas e ilegítimas. Além disso, ela também defende que Honneth não teria como conceitualizar aquelas formas de injustiça que, por motivos diversos, podem não ter sido experienciadas enquanto tais por aqueles que as sofrem. Ao apontar para o fato de que lutas por reconhecimento podem não ser emancipatórias e que injustiças sociais podem não ser percebidas enquanto tais, Fraser problematiza então tanto a tendência à emancipação identificada por Honneth como seu diagnóstico das patologias sociais.

Para Fraser, “a falta de reconhecimento é uma questão de impedimentos externamente manifestos e publicamente verificáveis à posição de algumas pessoas como membros plenos da sociedade” (2003a, p. 31). De acordo com ela, para compreender a falta de reconhecimento é preciso se voltar à análise das relações sociais. Nesse sentido, se Honneth visa desenvolver um modelo de teoria crítica pautado pelo conceito de reconhecimento, ele teria de mostrar, opondo-se a ela, que emancipação e autorrealização se encontram necessariamente vinculadas, bem como que as patologias sociais correspondem às relações de dominação. A nosso ver, apesar de recusar em um primeiro momento a pertinência das críticas de Fraser, esses são exatamente os objetivos de Honneth nos textos que sucedem o debate entre eles, nos quais seu foco não está mais em superar os déficits da teoria crítica, mas em fazer um diagnóstico sociológico das patologias sociais, bem como em desenvolver um modelo crítico em que as patologias sociais possam ser entendidas como déficits de

racionalidade, a saber, um modelo que mostre que uma sociedade emancipada corresponde a uma sociedade que garante a autorrealização individual de seus cidadãos. O debate com Fraser parece, portanto, representar um importante ponto de inflexão para a teoria do reconhecimento de Honneth.

Justiça e diagnóstico de patologias sociais: uma resposta a Fraser?

Em *Redistribuição ou reconhecimento?*, Honneth recusa as críticas de Fraser a sua teoria do reconhecimento e procura rebatê-las mostrando que elas decorrem, na verdade, de uma incompreensão da autora acerca dos pressupostos necessários à elaboração de uma crítica imanente da sociedade. Em muitos dos escritos que sucederam o debate entre eles, contudo, Honneth parece tentar lidar, de diversos modos, com as questões colocadas por ela. Em *Sofrimento de indeterminação*, livro escrito no mesmo período em que o debate entre ele e Fraser ocorreu, essa preocupação já é visível. Tomando como problemático o aumento da importância de teorias normativas da justiça que assumem um ponto de partida externo à realidade social, Honneth procura explicitar ali os elementos normativos inerentes às relações de reconhecimento recíproco, com base nos quais seria possível avaliar o caráter regressivo ou emancipatório das lutas sociais, bem como das relações atuais de reconhecimento. Honneth rejeita, portanto, a abordagem dos teóricos que procuram analisar a sociedade com base em princípios da justiça que não foram dela extraídos, dentre os quais inclui Fraser, mas procura reconstruir, ele mesmo, critérios de justiça.

Para fazer isso, Honneth empreende uma reatualização dos textos de Hegel, agora da *Filosofia do direito*, por meio da qual procura acrescentar à sua teoria do reconhecimento uma teoria imanente da justiça, que explicita “as exigências normativas presentes nos padrões de reconhecimento recíproco” (WERLE e MELO, 2007, p. 31). Partindo de uma reconstrução dos princípios normativos implícitos nas relações recíprocas de reconhecimento, Honneth afirma que “a justiça das sociedades modernas se mede pelo grau de sua capacidade de assegurar a todos os seus membros, em igual medida, as condições da experiência comunicativa [de ser-consigo-mesmo-no-outro] e, portanto, de possibilitar a cada indivíduo a participação nas relações da interação não desfigurada”. Na modernidade, continua Honneth, seria preciso garantir “a preservação das diferentes esferas comunicativas que, tomadas em conjunto, proporcionam a *autorrealização* de cada sujeito individual” (2001, p. 78-79).

Grifos nossos). Honneth procura assim mostrar que a interação social depende de relações *recíprocas* de reconhecimento que incluam igualmente a todos e permitam a eles a formação não distorcida de suas identidades pessoais.

Através de uma reconstrução dos padrões normativos das relações de reconhecimento, Honneth chega então aos princípios da inclusividade e da individuação, que constituem a base de sua teoria da justiça e funcionam como critérios normativos que o permitem avaliar as relações comunicativas atuais, bem como as reivindicações feitas pelos movimentos sociais. Com base nesses dois princípios de justiça, ele pode agora caracterizar como patológicas todas as relações de reconhecimento que limitam a individuação ou a inclusão das pessoas nas relações recíprocas de reconhecimento. Da mesma forma, ele pode caracterizar como emancipatórias todas as relações de reconhecimento que garantem ou ampliem a inclusão e as possibilidades de individuação. A partir da infraestrutura do reconhecimento requerida para a efetiva inclusividade e individuação dos sujeitos, Honneth conseguiria então diagnosticar como patológicas mesmo as distorções das relações de reconhecimento que não tenham sido percebidas pelos concernidos como injustas.

A importância de pensar as relações de poder no interior da interação social, apontada por Fraser, parece ter levado Honneth a revisar sua teoria, acrescentando a ela uma teoria da justiça. Como afirma ele, em uma entrevista concedida a Robin Celikates em 2008: “Há um tipo de déficit normativo [na teoria do reconhecimento]: especialmente o debate com Nancy Fraser me mostrou que a fundamentação dos padrões da crítica nas experiências de desrespeito está acompanhada do risco de aceitar todas as expectativas como justificadas” (CELIKATES, 2008, p. 96). Ao desenvolver uma teoria da justiça⁹, Honneth parece então responder a uma das críticas de Fraser, segundo a qual ele não teria como distinguir entre demandas e relações sociais patológicas e legítimas. Sua resposta, contudo, não passa pela diminuição da importância desempenhada pelo sentimento de desrespeito em sua teoria do reconhecimento. Pelo contrário, em *Sufrimento de indeterminação*, Honneth procura também mostrar que os sentimentos sociais de esvaziamento ou de apatia se manifestam sempre que há déficits sociais de reconhecimento. Agora, contudo, tal afirmação passa a estar acompanhada de um diagnóstico

9 O estabelecimento de um vínculo entre autorrealização e justiça é também o objetivo de pelo menos outros dois artigos, em que Honneth relaciona o conceito de reconhecimento a uma concepção de justiça. Cf. Honneth, 2004a; Honneth e Anderson, 2004.

acerca da origem das patologias sociais da modernidade, que até então tinham sido entendidas apenas negativamente, como a violação das expectativas de reconhecimento. Mostrando, nesse livro, que muitas vezes as pessoas aceitam autoimagens aprisionadoras, Honneth defende que há normas sociais cotidianas não refletidas que acabam sendo erroneamente aceitas pelos indivíduos e geram neles sofrimento. De acordo com ele, é quando alguém aceita uma imagem aprisionadora de si, que limita sua capacidade de individuação ou sua inclusão nas relações sociais de reconhecimento, que se instauram as patologias, bem como o sofrimento social (HONNETH, 2001, p. 100-101).

Por meio desse diagnóstico das patologias sociais, Honneth procura reforçar a tese, defendida por ele anteriormente, de que as patologias e o sofrimento social estão estruturalmente vinculados às distorções nas relações sociais de reconhecimento. Além disso, *Sufrimento de indeterminação* parece representar uma tentativa do autor de entender os bloqueios à autorrealização como patologias da razão. Afinal, pela primeira vez, Honneth afirma que a aceitação de concepções unilaterais de liberdade pelos indivíduos representa um bloqueio social para a realização de sua autonomia e corresponde, nesse sentido, a um bloqueio à realização de uma sociedade racional (HONNETH, 2001, p. 51-52 e 83-84).

Os objetivos por trás desses vários deslocamentos, contudo, não são ainda claramente explicitados. Em uma entrevista realizada logo após a publicação do livro, no entanto, Honneth trata mais diretamente das mudanças em sua abordagem e reconhece, dentre outras coisas, não ser possível desenvolver um modelo crítico sem lançar mão de uma teoria da racionalidade. Nessa entrevista, em que trata das continuidades e discontinuidades da teoria crítica e de como sua teoria do reconhecimento pode ser entendida nesse contexto, Honneth afirma que todos os teóricos críticos antes dele entenderam o processo de modernização como um processo de racionalização incompleto e identificaram as cisões ou incompletudes dessa racionalidade como patologias. Embora se entenda como um continuador da teoria crítica, Honneth afirma ali que, ao contrário de seus antecessores, ele não fundamentou sua teoria social em uma teoria da racionalidade. Agora, contudo, ele não parece ver essa diferença como uma vantagem, mas como um problema a ser superado. Se, em um primeiro momento, Honneth se afastou conscientemente de uma abordagem vinculada a teorias da racionalidade para desenvolver os critérios normativos de sua teoria e um diagnóstico mais amplo das patologias sociais, agora, ao contrário, ele afirma que essas mesmas tarefas exigem que sua teoria do reconhecimento esteja baseada em uma teoria da racionalidade.

Como afirma ele, “uma teoria crítica também precisa possuir um núcleo comum à teoria da racionalidade” (VOIROL, 2011, p. 152).

O projeto de desenvolver uma teoria da racionalidade vinculada à noção de reconhecimento, apenas esboçado nessa entrevista, é apresentado de modo mais pormenorizado em “Uma patologia social da razão”, onde Honneth defende que a crítica deve ser vista como uma forma de reflexão sobre um conceito de racionalidade que se encontra na própria realidade social (HONNETH, 2004c, p. 29). Partindo de uma nova reconstrução dos objetivos da teoria crítica, Honneth defende nesse artigo que seu cerne está em mostrar que as patologias sociais correspondem aos déficits de racionalidade existentes e que estes levam à mobilização social. Sem abandonar a importância do conceito de autorrealização, Honneth defende então que ele tem de estar vinculado a uma teoria da racionalidade e a um diagnóstico das patologias sociais. Com isso, o autor reforça seu próximo objetivo: mostrar que os mecanismos sociais que bloqueiam o desenvolvimento da razão correspondem aos bloqueios sociais à autorrealização. Objetivo cuja realização permitiria a ele estabelecer uma base social “mais objetiva” para identificar as distorções das relações de reconhecimento sem partir apenas de uma análise do sofrimento social. Assim, ainda que indiretamente, ele poderia mostrar que as injustiças sociais correspondem à patologias sociais ou, como afirma ele, que “injustiças acompanham inevitavelmente as patologias sociais” (VOIROL, 2011, p. 159). Aceitando as críticas de Fraser, segundo a qual em sua teoria “questões psicológico-morais de motivação subjetiva assumem prioridade sobre questões de explicação social” (FRASER, 2003b, p. 206), Honneth defende a necessidade de que ambas sejam pensadas conjuntamente¹⁰.

Para Honneth, a vinculação de sua teoria do reconhecimento a uma concepção de racionalidade pretende também dar conta de outro objetivo caro à teoria crítica: o de mostrar que a motivação que leva à ação social é racional. Para isso, ele afirma que é preciso mostrar que as relações de dominação que impedem o desenvolvimento de uma sociedade racional corres-

10 Honneth assume, com isso, que havia um déficit em sua teoria do reconhecimento e procura saná-lo vinculando sua teoria do reconhecimento a um diagnóstico mais sociológico das patologias sociais. Como afirma ele posteriormente, “a representação de uma luta por reconhecimento padece de um déficit teórico social. A diferenciação entre as várias expectativas e formas de reconhecimento não pode ser pensada, como achei anteriormente, somente a partir de uma representação antropológica de pessoa e de suas carências para construir uma identidade integral. Essa abordagem é muito psicológica e pouco sociológica” (Celikates, 2008, p. 96).

põem à falta de reconhecimento, bem como que essa falta de reconhecimento faz com que as pessoas se mobilizem para realizar uma sociedade emancipada, a saber, uma sociedade racional. Nesse sentido, é preciso mostrar que as lutas por reconhecimento são lutas por racionais por emancipação. Com isso, Honneth fortaleceria os vínculos entre autorrealização e emancipação, problematizados por Fraser, sem abrir mão da importância da questão da motivação, deixada de lado por ela.

A tarefa de resolver essas questões não figura, contudo, dentre as mais fáceis. Afinal, uma resposta adequada a elas precisa lidar com outra dificuldade: a de que muitas vezes a injustiça parece não gerar bloqueios à autorrealização. Honneth se mostra ciente de tal problema. Quando seu entrevistador, Olivier Voirol, pergunta como seria possível compreender a figura do “escravo feliz” a partir de sua teoria do reconhecimento, ele responde:

Esse é um problema difícil ao qual ainda não dediquei atenção suficiente. Pois “até agora eu trabalhei com um esquema dicotômico, a saber, o esquema do desrespeito *versus* reconhecimento, mas ainda não desenvolvi uma terceira categoria que teria de ser considerada. Tenho em mente o conceito de “falso reconhecimento”, de “falso endereçamento”, ou seja, o reconhecimento como ideologia. (...) Conceitualmente, isso significa que entre o conceito de reconhecimento em todas as suas facetas e o conceito de desrespeito em seus distintos componentes é preciso colocar um terceiro e difícil conceito – difícil porque não posso desenvolver adequadamente um conceito de “falso reconhecimento” sem pressupor de antemão processos de formação da identidade que permitam falar desse mesmo “falso reconhecimento”. E só posso admitir até o momento que estou ciente do problema, embora não saiba, de forma precisa, como solucioná-lo conceitualmente (VOIROL, 2011, p. 157).

Embora não responda ainda como é possível conceitualizar a injustiça sofrida pelo “escravo feliz” como um bloqueio à autorrealização, uma vez que este não sente sua identidade como problemática, Honneth se mostra consciente dos problemas que ela pode representar à sua teoria. Em sua entrevista com Voirol, Honneth reconhece então a presença de alguns problemas em sua teoria que terão de ser resolvidos futuramente.

Sufrimento de indeterminação constitui certamente uma primeira tentativa de realizar esses objetivos. As respostas apresentadas ali no entanto não parecem constituir, para o próprio autor, uma solução final para os problemas abordados acima. Se, nesse livro, ele já esboça um vínculo entre razão, justiça e reconhecimento e procura entender o que leva as pessoas a aceitarem imagens aprisionadoras de si, é apenas posteriormente que ele vinculará

reconhecimento e razão num sentido mais forte e procurará entender a aceitação de formas ideológicas de reconhecimento como resultados da reificação. Segundo ele, para desenvolver um modelo crítico baseado no conceito de reconhecimento é preciso mostrar que “entendemos como a forma nuclear da racionalidade humana a segunda natureza de nossas relações de reconhecimento recíproco – em suma, a carência por reconhecimento recíproco no mundo da vida que se tornou capital para todos nós. Esse seria o núcleo de uma racionalidade que foi cada vez mais desfigurada, encoberta e substituída pelas atitudes cientificistas e instrumentais” (VOIROL, 2011, p. 150). Esse projeto, esboçado em 2001, dá origem à *Reificação*, livro publicado quatro anos depois. Para fazer isso, Honneth afirma que teria de ir mais longe do que ele mesmo teria ido até ali e reconstruir a experiência original do reconhecimento, mostrando sua precedência ontogenética e categorial em face do conhecimento. Somente depois disso, seria possível mostrar que as patologias sociais correspondem a uma reificação da práxis racional do reconhecimento intersubjetivo (HONNETH, 2005, Capítulo IV)¹¹.

Partindo, nesse livro, do trabalho de Lukács, mas também daquele desenvolvido por Heidegger e Dewey, bem como de pesquisas empíricas que atribuem a incapacidade das crianças autistas de conhecer o mundo à sua incapacidade de estabelecer um vínculo afetivo com sua pessoa de referência¹², Honneth procura mostrar que há uma primazia do reconhecimento frente ao conhecimento. De acordo com ele, as relações de reconhecimento constituem uma práxis racional originária, que possibilita ao sujeito um engajamento consigo mesmo, bem como com os outros e com o mundo. Segundo Honneth, é essa atitude prévia de reconhecimento que permite que os sujeitos adotem posteriormente uma atitude conhecedora, em que o mundo e seus parceiros de interação são tomados como objeto. Embora ressalte que a atitude objetivadora não seja oposta à do reconhecimento, Honneth afirma que, nas sociedades modernas, sua amplitude acaba levando a um esquecimento da primazia do reconhecimento, que constitui a causa das patologias sociais da modernidade e pode ser entendido como um processo de reificação social que leva tanto à autorreificação, como à reificação do mundo natural e à reificação de nossos parceiros de interação (HONNETH, 2005, Capítulos IV e V).

11 Apesar de citar a paginação da edição alemã do livro, utilizo aqui da tradução de Rürion Melo, ainda inédita.

12 Ao contrário do que havia feito em *Luta por reconhecimento*, em *Reificação* Honneth não identifica a pessoa de referência da criança necessariamente com a mãe.

Reconstruindo o reconhecimento como uma práxis comunicativa racional, Honneth procura entender as patologias sociais como déficits de racionalidade gerados por diferentes processos de reificação. Processos que correspondem à instrumentalização da práxis social, que faz com que as pessoas deixem de “dar atenção ao fato de que, no decorrer de nossa atividade cognitiva, o próprio conhecimento se deve a um reconhecimento precedente” (2005, p. 71). Ao contrário de Lukács ou de outros autores que procuram identificar a racionalidade instrumental à economia ou a um âmbito social específico, contudo, Honneth tenta entendê-la de modo mais amplo. Mesmo sem fazer um diagnóstico extensivo das causas da reificação social, Honneth já ressalta aqui que elas não podem ser compreendidas apenas como o resultado da monetarização. De acordo com ele, tais explicações acabam ignorando diversas patologias, tais como as formas ideológicas de reconhecimento, que também precisam ser abarcadas por um diagnóstico das patologias sociais. Ele retoma, assim, uma questão já colocada por ele anteriormente e afirma que as representações sociais em que se recusa o *status* de pessoa a diferentes grupos, como mulheres e judeus, podem ser entendidas como resultado da reificação (2005, p. 103).

Em *Reificação*, contudo, Honneth ainda não procura dar um tratamento último a essa questão, que foi também objeto de “Reconhecimento como ideologia”, onde ele se volta mais detidamente à relação entre poder e reconhecimento. Apesar de ter sido escrito apenas um ano antes de *Reificação*, nesse artigo Honneth parece abordar a questão da ideologia de uma forma distinta. Sem se voltar diretamente a uma análise dos processos de reificação, ele desenvolve alguns dos argumentos que havia utilizado em *Redistribuição ou reconhecimento?*, para mostrar que é a nossa crença de que o presente é moralmente superior ao passado que nos permite olhar retrospectivamente e criticar as relações de reconhecimento vigentes em outras épocas. É, afirma ele, somente com base nessa perspectiva que podemos ver as figuras do “escravo feliz” e da “boa dona de casa” como formas ideológicas de reconhecimento (HONNETH, 2004b, p. 107). Para ele, entretanto, o real problema não é este, mas sim estabelecer critérios capazes de identificar relações ideológicas de reconhecimento no presente, no qual não dispomos da vantagem proporcionada pelo afastamento temporal. Para resolver então essa questão, Honneth lança mão de duas estratégias. Uma delas, já abordada anteriormente, está em partir do núcleo normativo inerente aos padrões de reconhecimento para identificar quais relações de reconhecimento os contrariam. Resta, contudo, uma questão a resolver: como mostrar que determinadas formas de reconheci-

mento, que são racionais, podem ser tomadas como ideológicas. Afinal, como afirma ele, “são raros os casos em que as ideologias do reconhecimento são simplesmente irracionais” (2004b, p. 108).

Para fazer isso, Honneth retoma Marx e defende que é possível identificar como ideológicas todas aquelas formas de reconhecimento que prometem algo que não tem como ser realizado. O importante, nesse sentido, é mostrar que as bases sociais e materiais para a realização de tais formas de reconhecimento não estão dadas. Nesse caso, afirma Honneth (2004b, p. 129), não se trata propriamente de apontar para a falta de racionalidade das relações de reconhecimento, senão em um segundo nível, mas sim para a falta de bases materiais para garantir efetivamente sua realização. É, com base nesse critério, que Honneth entende como ideológicos os desenvolvimentos atuais do mercado de trabalho, em que a ênfase recai na criação, no colocar-se a si mesmo como força de trabalho e em desenvolver ao máximo suas próprias capacidades, bem como as propagandas em que a obtenção do reconhecimento social é vinculada à posse de determinados produtos¹³. Nesse artigo, Honneth aponta então para três formas de identificar relações de reconhecimento como moralmente repreensíveis, mesmo nos casos em que elas não tenham sido problematizadas por aqueles diretamente afetados. Ao fazer isso, contudo, Honneth relega a questão da motivação dos conflitos sociais a um segundo plano. Algo que parece caracterizar também suas contribuições em *Reificação*.

Os vários textos publicados por Honneth nos anos que seguem seu debate com Fraser contém diferentes tentativas do autor de tratar de problemas e déficits de sua teoria do reconhecimento. Apesar de abordarem um vasto conjunto de questões e proporem diferentes respostas a elas, contudo, esses escritos parecem ter em comum o objetivo de responder às dificuldades identificadas por Fraser em sua teoria, ainda que não o façam de modo sistemático. É, nos parece, para resolver essas dificuldades que Honneth procura não só desenvolver uma teoria da racionalidade vinculada à noção de reconhecimento, como também elaborar um diagnóstico das patologias

13 De acordo com Honneth (2004b, p. 130), essas novas formas de reconhecimento não são propriamente irracionais, mas não garantem suas bases materiais, pois as práticas institucionais necessárias para que elas sejam realizadas não são dadas no momento do reconhecimento. Honneth retoma uma questão discutida por ele anteriormente em artigo escrito com Martin Hartmann, onde – opondo-se a Fraser – ele procura criticar os desenvolvimentos atuais do mercado a partir da noção de reconhecimento. Cf. Honneth e Hartmann, 2002.

sociais da modernidade e ferramentas conceituais que o permitam solucionar a dificuldade que o “reconhecimento como ideologia” representa para sua teoria. Como admitido posteriormente por ele, “a tendência excessiva para a psicologização e o déficit normativo [da teoria do reconhecimento, N. B.] levaram a correções e aperfeiçoamentos internos de minha posição no debate com Fraser” (CELIKATES, 2008, p. 97). Assim, embora a partir desses textos ainda não seja possível ver como ele articulará esses vários elementos, seu esforço para solucionar problemas apontados por Fraser é visível e lhes confere unidade. Desse modo, ainda que o projeto de desenvolver uma teoria crítica do reconhecimento confira continuidade aos escritos de Honneth, pelo menos entre *Crítica do poder* e *Reificação*, as diferentes estratégias que ele utiliza para realizá-lo¹⁴ parecem permitir que distingamos dois momentos em seu pensamento: num primeiro, ele parte de um confronto com os déficits da teoria crítica; num segundo, ele tenta lidar com problemas internos à sua teoria. Seu debate com Fraser representa o ponto de inflexão entre eles.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRESSIANI, N. (2010). *Economia, cultura e normatividade. O debate de Nancy Fraser e Axel Honneth sobre redistribuição e reconhecimento*. Dissertação de Mestrado defendida no Departamento de Filosofia da USP, sob orientação do Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra.

CELIKATES, R. (2008). Luc Botanski und Axel Honneth. Soziologie der Kritik oder Kritische Theorie. In: JAEGGI, R; WESCHE, T. (orgs.). *Was ist Kritik?*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

14 Em textos mais recentes, as tentativas de Honneth de desenvolver um diagnóstico das patologias sociais, bem como de pensar as relações entre reconhecimento, justiça e democracia, parecem levá-lo a reformular sua teoria. Se, nos escritos de que tratamos aqui, Honneth procurou resolver as tensões de sua teoria do reconhecimento sem modificá-la de modo significativo, agora, essas mesmas tensões parecem afastá-lo cada vez mais do modelo da “luta por reconhecimento”. Até muito recentemente, contudo, Honneth ainda não havia desenvolvido uma resposta sistemática para as tensões presentes em sua teoria do reconhecimento. Em *O direito da liberdade*, publicado em 2011, ele parece fazer isso. A questão que se coloca então é se este livro ainda consiste em uma tentativa do autor de resolver as tensões colocadas por Fraser no interior de sua teoria do reconhecimento ou, ao contrário, se tais tensões acabam fazendo com que Honneth elabore um novo modelo crítico significativamente distinto.

FRASER, N. (1985). What's Critical About Critical Theory? The case of Habermas and Gender. In: *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary social theory*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, p. 113-143.

_____. (2000). Rethinking Recognition. *New Left Review*, n. 3, p. 107-120.

_____. (2003a). Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation. In: *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. New York & London: Verso.

_____. (2003b) Distorted Beyond All Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth. In: *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. New York & London: Verso.

HONNETH, A. (1986). *Kritik der Macht. Reflexionsstufe einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp.

_____. (1988). Nachwort. In: *Kritik der Macht. Reflexionsstufe einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp.

_____. (1990). *The fragmented World of the Social. Essays in Social and Political Philosophy*. New York: State University of New York.

_____. (1992). *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34.

_____. (1994). Die Soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie. In: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 88-109.

_____. (2001). *Sufrimento de indeterminação. Uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Esfera Pública.

_____. (2004a). Recognition and Justice. Outline of a plural theory of Justice. *Acta Sociologica*, v. 47(4), p. 351-364.

_____. (2004b). Anerkennung und Ideologie. Zum Zusammenhang von Moral und Macht. In: *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 103-130.

_____. (2004c). Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft der Kritischen Theorie. In: *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 28-56.

_____. (2005). *Verdinglichung Eine Anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HONNETH, A.; ANDERSON, J. (2004). Reconhecimento, vulnerabilidade, reconhecimento e justiça. *Cadernos de Filosofia Alemã. Crítica e Modernidade*, n. 17, p. 81-112.

HONNETH, A.; HARTMANN, M. (2002). Paradoxien der kapitalistischen Modernisierung. Ein Untersuchungsprogramm. In: *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 222-248.

_____. (2003a). Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser. In: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, p. 129-225.

_____. (2003b). Die Pointe der Anerkennung. Eine Entgegnung auf die Entgegnung. In: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, p. 271-305.

_____. (2003c). Der Grund der Anerkennung. Eine Erwiderung auf kritische Rückfragen. In: *Kampf um Anerkennng. Zur moralische Grammatik sozialer konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HORKHEIMER, M. (1937). Teoria tradicional e teoria crítica. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. (1947). *A dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1985.

MACNAY, L. (2008). *Against Recognition*. New York, Polity Press.

NOBRE, M. (2003). Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica. In: HONNETH, A. *Luta por Reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34.

_____. (2004). *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. (2008). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papirus.

_____. (2013). Reconstrução em dois níveis. Um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth. In: MELO, Rúrion (org.). *A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva.

OWEN, D.; BRINK, B. (2007). *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. New York: Cambridge University Press.

REPA, L. (2008). Jürgen Habermas e o modelo reconstutivo de teoria crítica. In: NOBRE, M. (org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papirus, p. 161-82.

RUGITSKY, F. (2008). Friedrich Pollock. Limites e possibilidades. In: NOBRE, M. (org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papirus, p. 53-72.

VOIROL, O. (2011) A teoria crítica da Escola de Frankfurt e a teoria do reconhecimento. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 18, jul.-dez., p. 133-160.

WERLE, D.; MELO, R. (2007). Teoria crítica, teorias da justiça e a “reatualização” de Hegel. In: HONNETH, Axel. *Sufrimento de indeterminação. Uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Esfera Pública, p. 7 a 44.

ZURN, C. (2005). Recognition, Redistribution, and Democracy: Dilemmas of Honneth’s Critical Social Theory. *European Journal of Philosophy*, 13:1, p. 89-126.

Os paradoxos da liberdade

ALESSANDRO PINZANI

O último livro de Axel Honneth se intitula *Das Recht der Freiheit*, ou seja, *O direito da liberdade*. Sua ideia central é que o conceito de liberdade individual representa o valor central da sociedade capitalista e democrática moderna e contemporânea, ao qual todos os outros podem ser reduzidos. Servindo-se de uma estratégia que ele denomina “reconstrução normativa”, o autor tenta mostrar como tal ideal representa um momento normativo sempre presente no desenvolvimento social e econômico das sociedades industrializadas – momento que permite operar uma crítica social centrada nas noções de patologia social e de desenvolvimento errado (*Fehlentwicklung*).

No presente ensaio pretendo apontar para um terceiro conceito que, ainda no começo da década de 2000, desempenhou papel central no projeto de teoria crítica honnethiano, mas acabou desaparecendo no livro de 2011: o conceito de paradoxo. Minha tese é a de que esta renúncia acaba enfraquecendo fortemente o diagnóstico do presente oferecido por Honneth em *Das Recht der Freiheit* e tem consequências negativas para o projeto de teoria crítica da sociedade por ele almejado. Começarei reconstruindo o sentido do termo “paradoxo” em dois ensaios de 2002 e 2004 (I), para depois expor brevemente a maneira como Honneth opera sua reconstrução normativa baseada no conceito de liberdade no livro de 2011 (II) e, finalmente, mostrar as perdas em termos de diagnóstico do presente ligadas à renúncia ao conceito de paradoxo (III).

– I –

No ensaio “Autorrealização organizada. Paradoxos da individualização” de 2002 (agora em HONNETH, 2010, p. 202-221), Honneth se ocupa do

conceito de individualização para mostrar seu caráter paradoxal e seus diferentes sentidos adquiridos no decorrer das mudanças estruturais do capitalismo contemporâneo. O ponto de partida é representado por dois clássicos da sociologia alemã: Weber e Simmel. O primeiro reconhece que a expressão “individualismo” indica as coisas mais heterogêneas (apud HONNETH, 2010, p. 203) e que entre elas não está necessariamente um aumento da autonomia pessoal. A circunstância de que os indivíduos adquiram uma série de novas “qualidades”, ligadas ao fato de que a moderna sociedade capitalista permita o surgimento de um pluralismo de estilos de vida, não implica *eo ipso* um aumento da sensação de autonomia por parte dos mesmos indivíduos. Na análise de Simmel, o anonimato das relações interpessoais características da vida urbana liberta, por um lado, os indivíduos da dependência de grupos restritos com códigos morais que deixam pouco espaço ao indivíduo; por outro lado, contudo, privam o indivíduo do apoio e da solidariedade que esses grupos lhe forneciam. Em suma, à libertação de laços comunitários tradicionais corresponde um isolamento e uma fragilização do próprio indivíduo. Podemos dizer que a liberdade, segundo Simmel, possui um caráter dialético, ainda que o pensador alemão não use este termo (e nem o faça Honneth): à criação de uma nova forma de liberdade corresponde sempre a criação de novas formas de obrigação que, muitas vezes, são percebidas como tais pelos indivíduos só depois de certo tempo¹. Este diagnóstico aponta, então, para uma ambiguidade que é inerente ao próprio conceito de autonomia individual.

Honneth cita alguns autores contemporâneos que acompanham Simmel nesta constatação dos “paradoxos” da individualização: Markus Schroer, Robert Putnam, Charles Taylor, entre outros. Nos diagnósticos desses autores, os aspectos negativos prevalecem sobre os positivos: os indivíduos são vítimas de um processo de disciplinamento através do sistema educativo, da burocracia

1 “Pode-se representar a evolução de cada destino humano como uma alternância ininterrupta de estreitamento e largueza, de dever e liberdade. Este primeiro critério implica uma separação, cuja aspereza só se pode corrigir por meio de uma observação mais atenta. Chamamos liberdade a algo que não é outra coisa senão a mudança de obrigações; o aparecer de uma nova obrigação em lugar de uma antiga – o que nós experimentamos sobretudo é o desaparecimento da antiga pressão, e, como estamos livres dela, parece, em princípio, que somos livres em geral, até que um novo dever, que inicialmente suportávamos com músculos frescos e, por isso, especialmente fortes, começa a fazer sentir seu peso com o cansaço destes, de forma que o próprio processo de libertação que antes havia desembocado neste dever, agora trata de desfazer-se dele” (SIMMEL, 1977, p. 337).

cia ou da administração pública e da indústria cultural. Segundo eles, tal processo faz com que os indivíduos cheguem a um falso individualismo que, na realidade, é um conformismo disfarçado (Schroer), percam a capacidade de instituir laços estáveis de solidariedade com os outros, fechando-se numa atitude egocêntrica e indiferente (Putnam) ou persigam um ideal de autenticidade que, diferentemente daquele romântico, só representa uma forma autista e estéril de busca de si (Taylor). Esses e outros diagnósticos semelhantes levam Honneth à tese de que as pretensões de autorrealização individual se transformaram nos últimos trinta ou quarenta anos em um modelo de expectativas ligadas à reprodução social, perdendo seu sentido originário de libertação do indivíduo dos laços sociais que abafavam sua autonomia e tornando-se “uma base de legitimação do sistema” (2010, p. 207 e s.). Emerge assim mais um paradoxo do processo de individualização, que Honneth resume assim:

O resultado desta transformação paradoxal, na qual aqueles processos, que uma vez prometiam um aumento da liberdade qualitativa, agora se transformaram em uma ideologia da desinstitucionalização, é o surgimento de uma série de sintomas individuais de vazio interior, de um sentir-se supérfluo e de uma falta de determinação (2010, p. 208).

Mas como isso foi possível? As transformações da sociedade capitalista nos anos do pós-guerra (que nos países industrializados trouxeram consigo um considerável aumento de renda e de tempo disponível para o lazer, assim como um incremento das possibilidades de ascensão social para amplas parcelas da população) resultaram em um novo aumento da autonomia individual em termos da abertura de novas opções de ação e de estilos de vida, otimamente exemplificados pelas mudanças no seio da família, na vida sexual e afetiva, na formação de identidades individuais não correspondentes aos rígidos esquemas tradicionais etc. Em face dessas transformações, autores como Daniel Bell expressaram o medo de que este novo individualismo pudesse solapar as bases do próprio sistema socioeconômico que o sustenta, já que se oporia aos valores necessários para manter a eficiência econômica do capitalismo (apud HONNETH, 2010, p. 213). Contra este tipo de prognóstico, Honneth constata que essas tendências em direção a um individualismo sempre mais acentuado não somente não entraram em conflito com as exigências e as expectativas funcionais do capitalismo, mas se tornaram um potente aliado deste em sua passagem da fase taylorista para o modelo neoliberal, que exalta a flexibilidade, a criatividade, a iniciativa individual e, justa-

mente, a ausência de qualquer laço duradouro (emotivo ou cultural) que possa transformar-se em empecilho para a realização das tarefas atribuídas ao indivíduo no sistema produtivo. Seguindo autores como Sennett, Shields, Castel e, sobretudo, Boltanski e Chiapello, Honneth observa como toda a vida do indivíduo acaba sendo vista como uma preparação para o desempenho de tarefas econômicas e produtivas que exigem a disponibilidade para grandes mudanças, o amor ao risco, a renúncia à segurança de um trabalho seguro e de uma renda estável. O paradoxo é que tudo isso é exigido em nome da autorrealização individual.

A tendência dos sujeitos a ver sua própria vida sempre mais como uma exploração experimental da própria identidade não serve somente como base legitimadora para uma série de medidas de reestruturação econômica que visam em geral uma desregulamentação do setor de produção e de serviços; também, hoje em dia, o novo individualismo é usado diretamente como um fator produtivo, no sentido de se exigir dos trabalhadores – apelando às suas necessidades, evidentemente mudadas – um “a mais” de engajamento, de flexibilidade e de iniciativa individual, do que acontecia sob as condições de um capitalismo regulamentado na forma de um Estado social (HONNETH, 2010, p. 217 e s.).

O resultado desse processo é que “o ideal da autorrealização se desenvolveu em ideologia e força produtiva de um sistema econômico desregulamentado” (HONNETH, 2010, p. 218), com consequências terríveis para os indivíduos: sofrimento social e psicológico, como salientado pelas pesquisas empíricas de Bourdieu e Castel, por um lado, e de Alain Ehrenberg, pelo outro. Honneth (2010, p. 218) conclui que parece que ao sujeito estejam disponíveis só duas alternativas: uma autenticidade que, na realidade, é somente ficção e simulação, ou a fuga na doença e na depressão.

Como se pode perceber, neste ensaio Honneth se mostra bastante cético em relação ao tipo de autonomia possibilitada pelo “novo espírito do capitalismo”, para usar a expressão de Boltanski e Chiapello (2009). A promessa de uma maior liberdade individual em termos de independência das pressões e das expectativas ligadas a papéis tradicionais impostos pela sociedade foi realizada somente em parte (o indivíduo nunca fica livre para sair do sistema social e econômico e escapar das exigências que tal sistema lhe coloca) e a própria autonomia individual assumiu caracteres que a tornaram um instrumento de novas dependências e obrigações – em outras palavras: uma falsa autonomia.

No ensaio “Paradoxos da modernização capitalista. Um programa de pesquisa”, de 2004 (agora em HONNETH, 2010, p. 222-248), Honneth se

serve novamente do conceito de paradoxo para referir-se ao fato de a sociedade capitalista prometer e garantir mais autonomia individual a seus membros e, ao mesmo tempo, de esta maior autonomia resultar numa perda de liberdade. Como em 2002, a causa principal desse fenômeno é vista na “revolução neoliberal” das últimas décadas.

Nesse ensaio, Honneth identifica quatro esferas que caracterizam a sociedade capitalista das décadas do pós-guerra e que, enquanto “formas socio-morais de reconhecimento recíproco”, possuem um potencial normativo, já que a cada uma delas corresponde uma promessa de caráter normativo. Na primeira esfera, a do individualismo, esta promessa diz respeito à possibilidade de os indivíduos obterem mais autonomia e buscarem uma vida mais autêntica. Na segunda esfera, promete-se a igualdade jurídica dos indivíduos. Na terceira, o princípio moderno da prestação promete a cada um o reconhecimento concreto do valor de sua contribuição à reprodução da sociedade. Finalmente, a quarta esfera, a do ideal romântico de amor e de amizade, promete uma satisfação das carências e dos desejos afetivos mais atenta às necessidades e às exigências individuais. Cabe salientar que Honneth abandona aqui o esquema triádico usado habitualmente nas outras obras, incluindo a esfera do individualismo ao lado daquelas das relações afetivas, jurídicas e econômicas.

Os progressos normativos nas quatro esferas de reconhecimento (progressos ligados às correspondentes promessas) foram possíveis na “era social-democrática” (isto é, nos vinte anos sucessivos à Segunda Guerra Mundial) principalmente graças à ação controladora do Estado, na medida em que este foi capaz de neutralizar politicamente a lógica capitalista do lucro:

Quanto mais o Estado é capaz de conter, com a ajuda de uma política socioeconômica reguladora, as tendências acumulativas do capital, tanto maior é, para os membros da sociedade, a chance de reclamar para si o potencial moral nas quatro esferas e, eventualmente, de implementá-lo de forma institucional (HONNETH, 2010, p. 225).

A era social-democrática terminou com aquela que Honneth denomina “revolução neoliberal” (2010, p. 228). Ela é caracterizada por um “enfraquecimento dos regimes de bem-estar social realizados no nível do Estado-nação” e pelo surgimento daquele que, seguindo Scott Lash e John Urry (1987), Honneth chama de “capitalismo desorganizado” (2010, p. 229), ou seja, de uma forma de capitalismo que foge das tentativas de regulamentação política e na qual novos atores ganham a primazia, o mercado financeiro se interna-

cionaliza sempre mais, tornando-se predominante, e os laços culturais de classe quase desaparecem. Neste contexto, Honneth retoma as mencionadas análises de Boltanski e Chiapello sobre o novo espírito do capitalismo, para mostrar em que consiste o paradoxo da sociedade capitalista contemporânea. O que caracteriza o uso do termo “paradoxo” neste texto é o fato de Honneth não se limitar a constatar a existência de uma contradição entre o que é prometido e o que é de fato realizado, mas de salientar o recurso a um vocabulário normativo na formulação das promessas, de maneira que os efeitos paradoxais deixam ainda vislumbrar as intenções normativas originárias.

A substituição do conceito clássico de contradição (próprio da tradição marxista) com o conceito de contradição paradoxal apresenta três aspectos. Em primeiro lugar, em vez de contrapor claramente elementos do desenvolvimento social que são considerados respectivamente ou progressivos ou retrógrados, momentos positivos e negativos são “mesclados” de maneira a explicar como a um melhoramento da situação possa corresponder seu pioramento a partir de uma perspectiva só levemente diferente (como no caso da maior autonomia individual que resulta em perda de solidariedade e isolamento do indivíduo). Em segundo lugar, não é necessário recorrer à imagem (típica das teorias do capitalismo tardio mais tradicionais) de um capitalismo autodestrutivo, criador de desigualdades materiais tais que o tornariam incapaz de legitimar-se aos olhos dos indivíduos. Pelo contrário, o novo capitalismo recorre ao vocabulário normativo existente para justificar de maneira inovadora as desigualdades e as injustiças, sem sofrer assim uma crise de legitimação. Finalmente, renuncia-se a uma reconstrução em termos de classes sociais (e de luta entre elas), reconhecendo que os fenômenos paradoxais em questão afeitam também indivíduos cuja situação profissional é melhor daquela dos trabalhadores assalariados (HONNETH, 2010, p. 233 e s.). Em outras palavras, a noção de paradoxo ou de contradição paradoxal permite entender como os fenômenos negativos para os indivíduos, longe de resultarem numa perda de legitimidade para o novo capitalismo, acabam fortalecendo-o: as perdas são consideradas ganhos, o desenraizamento social e cultural se torna um ponto de força para indivíduos inseridos num contexto produtivo que exige deles flexibilidade total e capacidade de adaptação, os regressos em termo de políticas sociais e de direitos trabalhistas são descritos como formas de libertação da livre-iniciativa e, portanto, como aumento da liberdade individual. Estas justificativas são aceitas porque elas recorrem ao mesmo vocabulário normativo das promessas originais: o que se promete aos indivíduos é mais autonomia, mais liberdade, mais capacidade de autorrealização.

Em suma, nesses ensaios, o conceito de paradoxo permite a Honneth explicar como ao aumento de autonomia individual que caracterizou a era socialdemocrática pôde seguir em poucos anos a transformação desta própria autonomia em instrumento de justificação ideológica do modelo neoliberal, que resulta em *perda* de autonomia para os indivíduos. Veremos agora como no livro de 2011 este modelo explicativo é abandonado em prol de outro, que, por um lado, é mais sofisticado conceitualmente, mas, por outro, não consegue explicar de maneira persuasiva o sucesso da revolução neoliberal.

– II –

Em *Das Recht der Freiheit*, Honneth afirma que os valores legítimos característicos das modernas sociedades liberal-democráticas “se fundiram em um único, a saber, na liberdade individual nos seus sentidos plurais que conhecemos” (2011, p. 9), não porque a liberdade represente em si um valor superior aos outros, mas porque a própria sociedade moderna ocidental lhe atribui este valor superior. Portanto, é possível analisar as diferentes esferas que formam nossa sociedade (Honneth se concentra em três: relações íntimas, mercado e Estado democrático) com base na forma e no grau nos quais tornam real a liberdade individual. Na modernidade “a exigência de justiça pode ser legitimada publicamente somente se faz referência, de uma maneira ou de outra, à liberdade individual” (2011, p. 38). A centralidade da liberdade individual não significa, contudo, a assunção de um paradigma tipicamente liberal de individualismo ontológico ou metodológico: Honneth não parte da ideia de que os indivíduos representam um *prius* ontológico, isto é, que existem anterior e independentemente do seu contexto social, seja este definido como for (família, sociedade, comunidade política etc.); tampouco faz do indivíduo o juiz último da legitimidade das instituições sociais, como na tradição liberal. Seu conceito de liberdade individual não desconsidera o fato de que o indivíduo está desde sempre inserido em um contexto social caracterizado pela existência de instituições e práticas sociais legítimas. Por isso, o autor distingue vários tipos de liberdade: a liberdade negativa ou jurídica, a liberdade reflexiva ou moral e a liberdade social.

Ao analisar as três diferentes formas de liberdade, Honneth recorre a dois conceitos que permitem descrever fenômenos que ameaçam o próprio valor da liberdade individual. No caso das duas primeiras formas, ele se serve do conceito de patologia social, no caso da terceira forma, do conceito de desenvolvimento errado (*Fehlentwicklung*).

O conceito de patologia social acompanha o pensamento de Honneth há muito tempo. Assim, por exemplo, no ensaio programático “Patologias do social. Tradição e atualidade da filosofia social”, de 1994 (agora em HONNETH, 2000, p. 11-69), o autor atribui à filosofia social (que ele distingue da filosofia política *stricto sensu*) a tarefa de identificar e analisar as patologias do social (2000, p. 12). Estas últimas são definidas como processos evolucionários da sociedade que atrapalham ou até impossibilitam os indivíduos de se autorrealizarem ou de chegarem a formas bem-sucedidas de vida boa, que, contudo, nesse texto não são definidas ulteriormente. De qualquer maneira, Honneth esclarece que não entende o conceito de vida boa num sentido substancialista aristotélico, isto é, no sentido da realização de fins naturais próprios do ser humano (2000, p. 55); evidentemente, o responsável da formulação dos fins é o próprio indivíduo, enquanto a sociedade (mas não diretamente o Estado) deve garantir as condições nas quais os planos de vida individuais possam ser realizados. Assim, Honneth observa que “somente as condições sociais da autorrealização humana, mas não suas finalidades mesmas devem ser salientadas normativamente” (2000, p. 58). O que está em questão é “o bem-estar [*Wohlergehen*] do indivíduo”, na medida em que tal bem-estar depende das condições sociais que o possibilitam (2000, p. 60). Portanto, já nesse ensaio vemos que a preocupação principal de Honneth é para com o indivíduo e sua autorrealização, isto é, com o aspecto ético, mais do que moral (para usar a tradicional distinção hegeliana, retomada também por Habermas). A tarefa do teórico social, aqui, é diagnosticar aquelas patologias que impedem tal autorrealização.

Voltando ao livro de 2011 e à análise das diferentes formas de liberdade, podemos constatar que a noção de patologia assume papel central no que diz respeito às duas primeiras, isto é, à jurídica e à moral. A liberdade jurídica está conexas à existência de um sistema de direitos subjetivos, surgido na modernidade por um processo paulatino. Honneth reconhece que inicialmente tais direitos subjetivos tiveram primariamente caráter econômico, com o primado do direito à propriedade – primado não somente prático, mas inclusive teórico (de Locke ao próprio Hegel tal direito recebe um lugar de primazia nas relações dos indivíduos entre si e com a comunidade). Contudo, ao longo do tempo, os direitos subjetivos acabaram criando um espaço de proteção do indivíduo, que lhe permite desenvolver autonomamente seu plano de vida independentemente das concepções e dos valores socialmente dominantes, como fica evidente à luz do pluralismo ético que caracteriza as sociedades modernas e que representa para o indivíduo a possibilidade de escolher

entre valores e visões éticas diferentes (HONNETH, 2011, p. 139). Os direitos subjetivos constituem, em suma, uma esfera privada, na qual o indivíduo pode retirar-se, subtraindo-se às obrigações comunicativas ligadas à exigência de justificar escolhas de vida e valores individuais. Trata-se, portanto, de direitos meramente negativos, já que os direitos políticos pertencem, segundo Honneth, à esfera da liberdade social. Ora, segundo Honneth, na liberdade jurídica é presente o risco de uma patologia social, a saber, o risco de que os indivíduos identifiquem sua liberdade unicamente com a liberdade jurídica, isto é, com seus direitos negativos e que, portanto, tais direitos acabem sendo os elementos constitutivos do plano de vida de seus titulares. Destarte, os sujeitos tendem a “retirar-se na gaiola de seus direitos subjetivos e a pôr-se perante os outros exclusivamente como pessoas jurídicas” (2011, p. 161), demandando a resolução de todos os seus conflitos unicamente aos tribunais. A pessoa se reduz assim à “soma de suas pretensões jurídicas” (2011, p. 164), fechando-se ao fluxo comunicativo que a une às outras pessoas. Os direitos são usados, portanto, como uma barreira oposta às exigências de justificação que provêm dos outros indivíduos.

A liberdade moral coincide com aquilo que na tradição filosófica foi definido como “autonomia moral”. Ela consiste basicamente na capacidade de pôr em questão normas, exigências ou instituições socialmente válidas com base em razões universais, isto é, com base em argumentos que poderiam encontrar o consenso de todos os envolvidos. Em outras palavras, cada indivíduo é livre para questionar as exigências morais que a sociedade lhe impõe, mas não do seu ponto de vista individual, antes de um ponto de vista que é o de qualquer outro sujeito possível, ou seja, um ponto de vista universal. Neste sentido, esta liberdade toma uma forma negativa: é a liberdade de rechaçar normas ou instituições sociais que não superem o teste de universalização (isto é, que se fundam sobre argumentos que não podem encontrar o consenso dos envolvidos). Isso implica que – contrariamente ao que acontece no caso da liberdade jurídica – os sujeitos estão dispostos, se necessário, a justificar suas ações e suas escolhas recorrendo a argumentos universalizáveis (HONNETH, 2011, p. 193). A liberdade moral necessita, para ser exercida, não somente que os indivíduos possuam a capacidade de distinguir entre razões corretas ou falsas, mas também que sejam capazes de colocar-se no lugar dos outros. Em outras palavras, espera-se do sujeito moral que consiga abstrair de sua posição particular, para assumir uma perspectiva neutra. Justamente esta capacidade, contudo, abre o risco de mais duas patologias sociais, que consistem, no caso da primeira, em tornar-se um moralista incapaz de

situar-se no próprio contexto social, agindo como se tal contexto não existisse, isolando-se socialmente e tendendo a considerar-se como um “legislador” moral todo-poderoso, e, no caso da segunda, em chegar a uma postura de verdadeiro terrorismo com motivações morais, a partir da qual a ordem social é considerada injusta e imoral na sua totalidade, exigindo a sua destruição.

Ao terceiro tipo de liberdade, à liberdade social, são dedicados quase dois terços do livro, já que nela se realiza mais propriamente a liberdade do indivíduo. Em relação às outras duas, Honneth até afirma que elas se comportam de forma “parasitária perante uma práxis de vida social que não somente as precede sempre, mas à qual devem também seu direito de existir” (2011, p. 221). A liberdade jurídica e a moral servem para distanciar-se ou fechar-se perante as exigências ligadas a relações sociais preexistentes, mas são incapazes de criar elas mesmas “esta realidade intersubjetivamente compartilhada no interior do mundo social” (2011, p. 222). A tese central de Honneth, neste sentido, é a de que

a liberdade individual alcança uma realidade socialmente experimentável e socialmente vivida somente em construtos institucionais que dispõem de obrigações complementares ligadas a papéis [sociais], enquanto nas esferas do direito e da moral, previstas “oficialmente” para ela, possui somente o caráter de um mero distanciamento ou de uma revisão reflexiva (2011, p. 229),

isto é, experimentamos nossa liberdade individual somente no contexto de obrigações sociais que surgem do fato de desempenharmos certos papéis sociais (por exemplo, enquanto parceiros, pais, amigos, agentes econômicos, produtores, consumidores, cidadãos etc.). Esta liberdade é social, pois, longe de isolar o indivíduo do contexto social no qual se encontra, só é vivida em tal contexto, isto é, na interação com outros indivíduos. Isso leva Honneth a não identificar patologias sociais ligadas ao seu exercício, já que tais patologias remetem a um mal-entendido sistemático que leva o indivíduo a atribuir um sentido errado à sua liberdade jurídica ou moral – mal-entendido que, contudo, tem suas causas nas próprias formas de liberdade em questão (na terminologia dos ensaios de 2002: tem suas causas no caráter paradoxal de tais formas de liberdade); no caso da liberdade social, porém, estamos perante desenvolvimentos errados que, segundo Honneth, não seriam provocados pelo próprio sistema da liberdade social. Ora, com isso, o autor abre espaço para uma ambiguidade, pois aparentemente as causas de tais desenvolvimentos não seriam imanentes ao sistema descrito, por exemplo, à esfera do mercado ou do Estado democrático. Como o próprio Honneth explicou em

ocasião de uma discussão sobre seu livro realizada em Berlim em fevereiro de 2012, no caso da liberdade social, os fenômenos negativos se dão quando um certo patamar de desenvolvimento de tal liberdade é atingido e, em seguida, novamente abandonado. Trata-se, em suma, de regressões históricas, que levam a sociedade a perder um nível de liberdade social que já tinha alcançado, não de patologias individuais.

Os indivíduos realizam sua liberdade social em três esferas: a das relações íntimas, a do mercado e a do Estado democrático. Para falar das maneiras em que a liberdade é realizada concretamente nessas esferas, Honneth recorre a uma estratégia argumentativa que ele denomina “reconstrução normativa”. Com este termo, entende

um procedimento que tenta traduzir para o plano da teoria social as intenções normativas de uma teoria da justiça, tomando como fio condutor, para selecionar e elaborar o material empírico, valores justificados de forma imanente [à própria sociedade]: as instituições e práticas existentes são analisadas e apresentadas em relação às suas prestações normativas e na ordem, pela qual se tornam significativas para a encarnação e realização dos valores socialmente legitimados (2011, p. 23).

Em outras palavras, trata-se de ver qual é a contribuição das três esferas à realização dos valores considerados legítimos em uma sociedade (neste caso, a sociedade dos países industrializados e democráticos da Europa ocidental, embora às vezes pareça que Honneth esteja descrevendo, na realidade, a sociedade alemã, mais especificamente da RFA antes e depois da reunificação). Neste contexto, não me ocuparei da análise da esfera das relações íntimas e da esfera do Estado democrático, mas concentrarei minha atenção na esfera do mercado, pois em tal análise emerge mais claramente a diferença em relação aos ensaios de 2002 e 2004.

Como parece evidente já a uma primeira análise superficial da estrutura do livro, o modelo seguido por Honneth é o da *Filosofia do direito* de Hegel. Não somente as três formas de liberdade correspondem *grosso modo* às três maneiras de pensar a liberdade nas três seções do texto hegeliano (a liberdade jurídica corresponde ao direito abstrato, a moral à seção da moralidade e a social à seção da eticidade), mas a própria divisão de três esferas de realização da liberdade social corresponde à subdivisão das três esferas do mundo ético da terceira seção da *Filosofia do direito*: família, sociedade civil e Estado. Portanto, não é ilegítimo partir de uma breve comparação com Hegel, para melhor entender a parte de *Das Recht der Freiheit* que é

dedicada à economia de mercado e que deveria corresponder à seção sobre sociedade civil na obra hegeliana.

O que chama atenção é a ausência de um dos conceitos centrais de tal seção, a saber, o de carências – conceito que talvez seja o mais conhecido da obra, a ponto de levar vários comentadores a reduzir toda a seção da sociedade civil à parte intitulada “O sistema das carências” (HEGEL, 2000, §§ 189-207, p. 24 e s.). Com essa expressão Hegel indica uma maneira de organização da vida social que não é característica somente da modernidade, já que a ideia de que os indivíduos estabelecem relações de troca de bens para satisfazer suas carências, dando lugar a uma divisão do trabalho e ao surgimento de uma economia de mercado, caracteriza, ainda que de maneira diversa, também sociedades pré-modernas². Os indivíduos constroem um sistema de relações econômicas, no qual cada um desempenha um papel específico e produz bens ou serviços que os outros não precisam produzir para si, de maneira que, através da troca de tais bens e serviços, as carências de cada membro da sociedade acabam sendo satisfeitas. Como se pode ver, este sistema não pressupõe a existência dos mecanismos de produção capitalistas que caracterizam a modernidade, mas poderia ser próprio de uma sociedade não ou pré-capitalista. Além disso, no centro do próprio sistema está a satisfação das carências. Podemos dizer que, do ponto de vista dos indivíduos membros da sociedade (que, como sempre nesta obra hegeliana, é um ponto de vista parcial destinado a ser superado uma vez que os indivíduos alcancem o ponto de vista do cidadão), a própria sociedade existe unicamente com a função de ajudá-los a satisfazerem suas carências. Simplificando ulteriormente, poderíamos dizer que em Hegel a sociedade civil enquanto sistema das carências (isto é, deixando de lado outros aspectos nela presentes) é o reino da necessidade, ao passo que o Estado enquanto lugar de realização da cidadania é o reino da liberdade.

Ora, na correspondente seção do seu livro, com o título “O ‘nós’ do agir da economia de mercado” (HONNETH, 2011, p. 317 e s.), Honneth parte de outra perspectiva, que já inclui aquele que em Hegel seria o ponto de vista do cidadão e, portanto, da liberdade individual (afinal de contas, não há em

2 Ao contrário de Hegel, Marx insistirá, em sua análise da forma mercadoria, sobre a diferença fundamental entre as economias de mercado pré-modernas e o capitalismo: nas primeiras, a produção e a troca de mercadoria não representam o centro da vida econômica, enquanto no segundo elas constituem a essência da economia de uma sociedade. Cf. Marx, 2006, p. 55 e s.

Honneth, contrariamente a Hegel, uma dialética que leve à superação ou à *Aufhebung* de uma posição e à passagem para outra posição superior): o que está em questão na economia de mercado, segundo Honneth, é unicamente a realização de uma forma de liberdade a que o autor denomina social. Note-se que não se trata da liberdade das necessidades ou das carências [que não encontramos somente em Hegel, mas também em Hannah Arendt (2004), que vê nela uma condição essencial para exercer a própria atividade de cidadão na esfera pública]. Portanto, já no mercado é presente uma forma de liberdade que, em Hegel, ainda é latente – pelo menos, no sistema das carências: ela começará a realizar-se somente quando o indivíduo abandonar seu isolamento para entrar em corporações profissionais que lhe permitam superar sua visão egocêntrica e egoística.

Nesse capítulo Honneth tenta oferecer uma reconstrução normativa da esfera do mercado. O próprio autor reconhece as dificuldades ligadas a esta tarefa, uma vez que o sistema da economia de mercado capitalista não parece minimamente orientado à construção de uma relação de reconhecimento recíproco, na qual os indivíduos possam ver na liberdade dos outros a condição para o exercício da própria liberdade, como exige o conceito de liberdade social que deveria ser realizado pela esfera do mercado (HONNETH, 2011, p. 318). Destarte, parece difícil ver como “a esfera do mercado organizado de forma capitalista” possa ser considerada como uma “instituição ‘relacional’ de liberdade social” (2011, p. 320). É verdade que tal esfera pressupõe a institucionalização de direitos individuais que correspondem à criação daquela que, em outra parte do livro, Honneth denomina “liberdade jurídica” (ver, em particular, 2011, p. 129 e s.); e que, portanto, nela os indivíduos possuem um mínimo de liberdade. Contudo, prevalece a concentração no interesse particular e uma visão pela qual cada um vê no outro meramente um meio para alcançar seus fins particulares – exatamente como acontecia no sistema das carências hegeliano.

Segundo Hegel, tal visão parcial seria superada quando o indivíduo assumisse a perspectiva do cidadão, observando com outro olhar o complexo sistema de relações econômicas que o une aos demais: nesta nova perspectiva, tal sistema lhe apareceria como um mecanismo que permite aos cidadãos a satisfação recíproca de suas carências e a identificação com seu papel específico no contexto da divisão social do trabalho necessária para tal fim. Para dar um exemplo trivial: na visão parcial própria do sujeito econômico, o padeiro vê no cliente somente o meio que lhe permite obter o dinheiro necessário para satisfazer seus desejos e suas carências, enquanto o cliente vê no padeiro

somente o meio para satisfazer a carência ligada à necessidade de nutrir-se; mas na visão própria do cidadão, os dois se compreendem como membros de uma comunidade, na qual cada um possui um papel específico (no caso do padeiro, por exemplo, o de prover a nutrição dos concidadãos), que atribui um significado à sua existência individual e social. O atual mercado capitalista, contudo, não fomenta esta visão – pelo contrário: tende a isolar os indivíduos uns dos outros e a convencê-los de que a única coisa que conta é a maximização dos lucros individuais, não a satisfação das carências sociais. Isso leva os indivíduos a não assumir aquela atitude de confiança e benevolência que, já segundo Adam Smith, representa a condição necessária para o correto funcionamento do sistema (apud HONNETH, 2011, p. 330 e s.).

Naturalmente há outro problema, salientado por Marx, a saber: o mercado organizado capitalisticamente parte do pressuposto de que os indivíduos participam livremente dele, ou seja, que nele se vende e se compra livremente aquela mercadoria especial que é a força de trabalho; ora, este pressuposto é na realidade uma ficção, segundo Marx, já que os trabalhadores não têm outra escolha senão vender sua força de trabalho aceitando as condições dos proprietários dos meios de produção; portanto, não existe um *livre* mercado do trabalho. Honneth menciona esta crítica marxiana ao mercado (2011, p. 326), mas não parece levá-la a sério, pois, senão, deveria reconhecer a impossibilidade de conceber o mercado como esfera de liberdade. Em outras palavras, para pensar que no mercado pode realizar-se a liberdade social dos indivíduos, é necessário partir do pressuposto (criticado por Marx e, evidentemente, compartilhado por Honneth) de que nele acontece uma troca livre efetuada por pessoas livres e iguais. Honneth chega a afirmar que a questão levantada por Marx seria, ao final, meramente empírica, de modo que não haveria como estabelecer de antemão se “os pressupostos sociais da liberdade contratual” podem ou não ser realizados na economia capitalista de mercado (2011, p. 356). Igualmente, Honneth atribui de maneira apodítica caráter empírico também à teoria marxiana da mais-valia (2011, p. 354 e s.), que, de fato, excluiria a possibilidade de que a relação contratual entre proprietário dos meios de produção e trabalhador seja justa, já que sempre será marcada pela mais-valia, sem a qual não existiria o próprio capitalismo. Finalmente, o autor afirma (e esta é sim uma afirmação empírica, mas nem por isso incorreta) não existir no momento “alternativas praticáveis” ao mercado capitalista (2011, p. 356).

Contrariamente à visão marxiana e em harmonia com a smithiana, Honneth pensa, então, que as relações contratuais no mercado de trabalho deveriam

obedecer não somente a imperativos econômicos (a “lei” da oferta e da procura, por exemplo), mas também a normas e princípios normativos independentes e, sobretudo, deveriam ser expressão de relações de reconhecimento recíproco: “Os atores econômicos devem ter-se reconhecido de antemão como membros de uma comunidade cooperativa antes de poderem atribuir-se reciprocamente o direito de maximizar seu lucro no mercado” (2011, p. 349). Na sua reconstrução normativa do desenvolvimento histórico do mercado capitalista, Honneth vê a “realização paulatina dos princípios de liberdade social, que lhe servem de fundamento e seguran sua legitimação”. Em particular, menciona os mecanismos institucionais que visam garantir um “procedimento discursivo de acordo de interesses” e ancorar juridicamente “a igualdade de oportunidades” (2011, p. 358). Na realidade, como já afirmei, aqui como em outros momentos, Honneth parece referir-se à realidade alemã, na qual existe (melhor seria dizer: existia – em consideração às profundas transformações pelas quais passou o modelo de mercado social alemão) um mecanismo de cogestão das empresas e de harmonização dos interesses por meio de contratos nacionais e da mediação do governo. Em outros países, contudo, os mecanismos institucionais mencionados por Honneth permanecem uma utopia, e o mercado de trabalho não obedece a regras estabelecidas discursivamente, nem ao princípio da igualdade de oportunidades. Portanto, a reconstrução normativa, neste caso, parece questionável não somente com base na *interpretação* do dado empírico (isto é, não somente questionando se até na Alemanha do modelo social de mercado de fato os mecanismos mencionados por Honneth funcionaram da maneira descrita pelo autor), mas também com base nos próprios dados empíricos apresentados.

Finalmente, poder-se-ia mencionar que o próprio Hegel tinha a convicção de que o sistema capitalista de mercado gera inevitavelmente a exclusão econômica, social e, ao fim, política de uma parcela da população ativa que acaba sendo colocada em uma situação de miséria material e espiritual absoluta e que o filósofo suábio chama de *Pöbel*, de plebe. Como salienta Shlomo Avineri (1972, p. 148 e s.), este é o único problema que Hegel deixa sem resposta na *Filosofia do direito*. Não se trata de um problema secundário, já que põe em questão a ideia fundamental de Hegel, a saber, a ideia de que a sociedade moderna representaria, através do mercado e do Estado de Direito, a mais alta forma de encarnação do Espírito e a máxima realização da liberdade individual. Ora, se o mercado relega uma parcela, nada pequena, de indivíduos a uma posição de objetiva falta de liberdade (pois a miséria é falta de liberdade e triunfo da necessidade), e se o Estado não consegue resolver este problema

(pelo menos, deixando intacto o sistema econômico capitalista), estamos perante o fracasso da descrição triunfal da própria sociedade moderna como reino da liberdade individual, ou seja, como espaço de máxima realização de tal liberdade, já que esta pretensão se demonstra impossível de ser concretizada (RUDA, 2011, em particular p. 241 e s.). Trata-se, repito, não de um fracasso contingente, dependente de circunstâncias empíricas, mas de um fracasso inevitável, já que é provocado pela própria estrutura da economia de mercado e pelo fato de que o Estado moderno não poderia resolver definitivamente o problema sem modificar tal estrutura – ou seja, sem domesticar o capitalismo colocando limites à liberdade de empresa. Precisamente tais limites foram colocados em parte pelo Estado de bem-estar no século XX na Europa Ocidental, particularmente nas décadas entre o fim da Segunda Guerra Mundial e a queda do Muro de Berlim. Contudo, depois do desmoronamento do bloco soviético e do fim do chamado “socialismo real”, os mecanismos institucionais construídos para consertar os “danos colaterais” do mercado capitalista foram paulatinamente desmantelados e hoje estamos perante um mercado sem freios, particularmente no âmbito financeiro.

No livro, contudo, falta completamente uma análise, inclusive superficial, do capitalismo financeiro. Isso admira bastante, se considerarmos que a mais recente crise, deflagrada em 2008, teve sua causa principal justamente nos mecanismos financeiros e em sua regulamentação virada unicamente a garantir o máximo lucro e a estimular especulações selvagens, em vez de assegurar estabilidade e de proteger contra os riscos especulativos, cujos efeitos nefastos estão perante os olhos de todos. Pelo menos esta crise deveria ter mostrado a dificuldade de sustentar a leitura honnethiana do mercado capitalista como lugar de realização da liberdade social; na realidade, porém, já nas décadas que seguiram a queda do Muro de Berlim foi possível constatar um forte retrocesso do Estado social e a transformação do capitalismo socialmente controlado em capitalismo desregulamentado, como o próprio Honneth constata em 2002, sem, contudo, mencionar em momento nenhum (nem nos ensaios de 2002 e 2004, nem no livro de 2011) o fim do chamado Socialismo Real – acontecimento este que assombra, permanecendo inominado, os diagnósticos do tempo e da reconstrução normativa dos últimos vinte anos de história dos países industrializados efetuados por nosso autor. Evidentemente, ele não considera a possibilidade de os direitos sociais e trabalhistas da “era social-democrática” terem sido somente uma concessão ligada à situação da Guerra Fria e à ameaça de uma deriva revolucionária das classes trabalhadoras: uma vez desaparecido o modelo presumidamente alternativo do Socialismo

Real (cuja força e atratividade, com certeza, foram superestimadas pelos seus próprios opositores), tais concessões foram retiradas mais ou menos rápida e radicalmente na maioria dos países em questão. O retrocesso em termos do progresso moral acima definido e a consequente perda de liberdade social são, entre outras coisas, consequências deste processo de lenta, mas constante erosão dos direitos sociais e trabalhistas que, atualmente, não parece dar sinais de estagnação. Pelo contrário: a crise de 2008 acelerou tal processo, chegando a tocar direitos civis e políticos na forma de cortes drásticos na assistência de saúde, na educação e na cultura, assim como na forma da limitação do direito de manifestar sua insatisfação através de protestos públicos (esse direito é sujeito a restrições sempre maiores a cada nova reunião de cúpulas como o G8 ou os encontros dos chefes de governos europeus). Não que estes fenômenos estejam ausentes no livro de 2011, mas eles não são explicados nem a partir da “revolução neoliberal” da qual falava o ensaio de 2004, nem da queda do Muro, nem da natureza do “novo capitalismo” (na seção dedicada ao “Mercado do trabalho” o livro de Boltanski e Chiapello não é sequer mencionado). O fator escolhido por Honneth, para explicá-los, é antes a pressão exercida pela globalização econômica, à qual correspondem outros fatores dela derivados, como a mudança dos atores no mercado acionário (com a primazia de grandes investidores a custa dos pequenos), a concorrência global das empresas (com contínuas transferências de fábricas etc.) e as reestruturações internas às empresas (com a demissão de trabalhadores em nome de uma “racionalização”). Obviamente, trata-se de um fator importante e que não pode ser negligenciado, mas o que chama a atenção é o desinteresse por outras explicações como as acima mencionadas.

Trata-se de um déficit particularmente grave para uma teoria que pretende oferecer um diagnóstico do próprio tempo: a situação atual, caracterizada pelo aumento vertiginoso do desemprego na maioria dos países industrializados, pelo desmantelamento do modelo social de mercado alemão, pela progressiva, mas constante redução dos direitos trabalhistas, pela concorrência entre países, que querem oferecer às empresas condições mais vantajosas à custa dos empregados etc., é considerada por Honneth como um desenvolvimento errado (*Fehlentwicklung*) de um processo que, de outra forma, poderia ter levado a uma sociedade mais justa e não, como acham outros pensadores (entre eles: ROSA, 2005; FOSTER e MAGDOFF, 2009; STIEGLITZ, 2009; DÖRRE, LESSENICH e ROSA, 2009; CHANG, 2010; HARCOURT, 2011), como a consequência inevitável da lógica capitalista imperante nas últimas décadas de privatizações e desregulamentações.

Recapitulando, podemos afirmar que os fenômenos negativos que no ensaio de 2002 eram considerados como inevitáveis paradoxos oriundos do processo de individualização, são definidos no livro de 2011 como o resultado de processos que poderiam ter tomado outra direção. Longe de afirmar que o “novo capitalismo” cria *necessariamente* formas inautênticas de autonomia e até patologias psiquiátricas como a depressão (posição defendida ainda em 2002), Honneth considera agora possível que o mercado de trabalho e de produtos possa de fato possibilitar a realização de uma maior autonomia individual e que isso não aconteça somente devido a desenvolvimentos errados (*Fehlentwicklungen*). Portanto, a perspectiva assumida por Honneth em *Das Recht der Freiheit* é a de que a sociedade capitalista é capaz de cumprir suas promessas, se conseguir corrigir os erros cometidos até agora. Neste sentido, trata-se de uma crítica funcional e moral, que visa corrigir os maus funcionamentos de um sistema econômico e social melhorável, mas não intrínseca ou inevitavelmente incapaz de garantir a satisfação das carências de cada membro seu. O que preocupa Honneth não é tanto tal satisfação, mas o reconhecimento das contribuições que os indivíduos fazem para o processo de produção. Em outras palavras, o que está em pauta é a questão da justa recompensa, de um salário adequado que corresponda aos serviços realizados pelos trabalhadores, colocando de lado as teorias marxianas da mais-valia e da falsa liberdade de contrato, sem, contudo, demonstrar sua falsidade ou inadequação.

Na visão honnethiana, a liberdade social realizada na e pela esfera do mercado não corresponde à libertação das necessidades ligadas ao exercício da própria autonomia ética. Não se trata de garantir a base material que permita ao indivíduo viver uma vida boa, mas de garantir o reconhecimento de sua contribuição ao processo produtivo. Honneth individua e descreve os problemas provocados pelo capitalismo nas últimas décadas, a saber, a diminuição contínua do poder de aquisição ou dos salários, a incerteza relativa à duração e ao *status* futuro do próprio trabalho, o risco permanente de ser demitido ou transferido para outro lugar, a pressão enorme para manter sua competitividade e atratividade no mercado de trabalho por meio da formação continuada, a exigência de flexibilidade e criatividade que resulta em estresse e insegurança, o sofrimento psicológico e até psiquiátrico que deriva disso etc. (HONNETH, 2011, p. 457). Menciona, corretamente, uma evidente crise de legitimação do capitalismo, ao afirmar o seguinte:

A instituição do mercado capitalista do trabalho se torna injustificada ou ilegítima no momento em que não garante mais aos envolvidos uma renda que assegure sua vida, reconhece seus serviços concretos só de maneira insuficiente do ponto de vista do nível de salário e da reputação social, e não oferece quase nenhuma oportunidade de sentir-se inserido de maneira cooperativa na divisão social do trabalho (2011, p. 458).

Em nenhum momento, contudo, questiona as promessas avançadas por tal instituição, isto é, a de garantir bem-estar e liberdade a todos através de um mecanismo de concorrência implacável entre indivíduos, empresas e até Estados. Deste ponto de vista, Honneth se torna vítima de um fenômeno extremamente comum hoje. Em vez de questionar tal mecanismo, assistimos à sua naturalização, isto é, à sua aceitação como se fosse um fato natural e não o produto de escolhas políticas que podem ser mudadas e de arranjos institucionais que podem ser modificados. Em vez de perguntar-se quais são as carências que de fato precisariam ser satisfeitas socialmente e qual é a contribuição da instituição do mercado de trabalho à sua satisfação, chega-se a redefinir as carências humanas com base nas exigências do mercado: o instrumento se tornou fim e o fim instrumento. Em vez de nos tornarmos livres das necessidades graças aos avanços tecnológicos na produção, tornamo-nos cada vez mais escravos dos ritmos de produção sempre mais acelerados provocados por tais avanços. Isso não é consequência de um desenvolvimento errado, de uma *Fehlentwicklung*, como acha Honneth, mas é o resultado inevitável da própria lógica capitalista, como tinham reconhecido os frankfurtianos da primeira geração (e até o Habermas das décadas de 1950, 1960 e 1970). Ao negligenciar as carências humanas, ou pior, ao submetê-las à própria lógica, o sistema econômico capitalista se revela desumano e inatural (CIMATTI, 2011; CORNING, 2011). Talvez não exista de fato uma alternativa viável, no momento; mas se o crítico social ceder à resignação do fatível, à naturalização do social ou até ao cinismo do *status quo*, sua posição acabará aproximando-se sempre mais da dos *experts*, dos especialistas, cuja única preocupação é o funcionamento do sistema, sem que se questionem os fins a serem alcançados.

Não fica claro com base em que tipo de considerações Honneth mudou tão radicalmente de ideia entre 2002 e 2011. É verdade que os ensaios de 2002 e 2004 não representam uma tentativa sistemática de reconstrução normativa nos termos do livro de 2011, mas tão somente uma reconstrução teórica de posições que permitem entender o caráter paradoxal dos processos de individualização que caracterizam a história da sociedade moderna e contemporânea. Portanto, não é de esperar que nele Honneth opere uma análise

exaustiva das diferentes formas de liberdade e de suas manifestações concretas, como acontece em *Das Recht der Freiheit* com a liberdade jurídica, a liberdade moral e a liberdade social. Tanto mais insatisfatório, contudo, parece o diagnóstico oferecido pelo nosso autor nesse livro.

Somos da opinião de que não se trata meramente de um diagnóstico do tempo presente parcial ou até errado, mas de que estamos perante o resultado de uma escolha metodológica e de um pressuposto conceitual extremamente questionáveis, dos quais tal diagnóstico é uma consequência quase inevitável. A escolha metodológica em questão diz respeito não à estratégia da reconstrução normativa em si, mas ao fato de ela levar em conta somente aqueles aspectos que apontam para a existência de um progresso em termo de autonomia individual nas suas três dimensões de liberdade jurídica, moral e social. Esta restrição deriva do pressuposto conceitual, que consiste em reduzir ao valor da liberdade todos os valores políticos e morais que permearam a sociedade moderna e contemporânea. A igualdade, tão central para todas as teorias da justiça e para todas as lutas sociais concretas, é dedicada uma breve nota de rodapé, na qual Honneth afirma que, ao final, ela pode ser reduzida à liberdade (HONNETH, 2011, p. 35, nota). A fraternidade (o terceiro elemento do célebre lema revolucionário francês) não é sequer mencionada e a solidariedade é vista somente como uma forma de garantir as condições para um maior desenvolvimento da autonomia individual. Importantes formas de realização social desta autonomia (isto é, de realização da liberdade social), como a participação em associações, o trabalho social voluntário (aquela atividade *ehrenamtlich* que tem tanta tradição justamente na Alemanha), a pertença a diferentes igrejas ou grupos religiosos, ou até práticas como viagens, turismo, atividades culturais ou de lazer etc. não são quase tratados, como se o indivíduo realizasse sua liberdade social somente na esfera das relações íntimas (por mais que essas possam adquirir uma dimensão pública³), como sujeito de uma esfera econômica reduzida ao mercado de trabalho e àquele das mercadorias (no qual o indivíduo assume a dupla função de produtor e consumidor) e como cidadão politicamente ativo no contexto do Estado Democrático de Direito. Este questionável pressuposto conceitual está ligado ao abandono da caracterização da liberdade em termos de paradoxo.

A ideia de paradoxo aponta para o caráter necessariamente ambíguo do conceito de autonomia individual entendida como autorrealização (conforme

3 Ver sobre esse ponto o ensaio de Felipe Gonçalves Silva neste livro.

o ensaio programático de 1994) ou como liberdade social (como no livro de 2011). O conceito de *Fehlentwicklung* deixa aberta a possibilidade de um desenvolvimento bem-sucedido, ou seja, de uma forma de autonomia não paradoxal e “autêntica”; portanto, aponta para um ideal normativo a partir do qual seja possível operar uma crítica dos desenvolvimentos malsucedidos ou errados. Por outro lado, este ideal não pode ser externo à própria sociedade e à sua história: trata-se dos níveis de desenvolvimento da autonomia individual que já foram atingidos e em seguida novamente perdidos, conforme a definição honnethiana de *Fehlentwicklung*, que usa tal conceito para indicar um retrocesso em relação a um progresso normativo que já foi realizado. Ora, isso implica que o nível de liberdade social que foi atingido na era social-democrática (e foi abandonado na era neoliberal) não era em si problemático, isto é, não apresentava caráter paradoxal, podendo assim ter a função de ideal normativo crítico. Em 2002, pelo contrário, a própria noção de autonomia individual trazia em si os germes daquele que em 2011 será chamado de desenvolvimento errado, pois se tratava de uma noção ambígua e paradoxal. Destarte, era possível explicar o sucesso da revolução neoliberal a partir dela e não somente de fatores objetivos como a globalização econômica e suas consequências. Os imperativos colocados por tais fatores objetivos não são percebidos pelos indivíduos como meras imposições externas, mas são interiorizados e naturalizados, a ponto de que, por exemplo, a situação de incerteza e precariedade provocada por eles é vista pelos indivíduos como expressão de liberdade de vínculos e de chance de autorrealização pessoal. É difícil explicar como foi possível que os indivíduos se convencessem disso, sem recorrer à ideia de que a própria noção de liberdade ou autonomia individual é inerentemente paradoxal e pode resultar no seu contrário.

Ao falar simplesmente em desenvolvimento errado, os mecanismos subjetivos que levaram os indivíduos a aceitar como legítimo o modelo neoliberal ficam escondidos e, portanto, inexplicáveis. Mais uma vez, a queda do Muro e a maciça desmoralização das ideias de esquerda que seguiu este acontecimento foram, entre outros, os principais responsáveis em fazer com que os membros das sociedades da Europa ocidental e oriental aceitassem que a única forma de liberdade realmente possível é aquela que sustenta a visão individualista, egoísta, socialmente desempenhada do neoliberalismo. Mas isso foi possível somente porque o próprio conceito de liberdade sempre pode levar ao isolamento social e ao egoísmo. O verdadeiro desafio de qualquer teoria crítica da sociedade consiste justamente em levar em conta esta possibilidade, sem, contudo, cair em um pessimismo radical quanto à possibilidade

de uma emancipação e libertação reais. Ainda que os indivíduos cheguem a entender sua liberdade como liberdade social, ou seja, a dar-se conta de que eles precisam dos outros para serem livres e de que só podem viver sua liberdade se todos os outros forem igualmente livres – ainda assim, sempre haverá o risco de um regresso, de uma recaída no individualismo egoísta, de uma *Fehlentwicklung*. A emancipação ou libertação humana não é um estado a ser alcançado de uma vez por todas, mas precisa ser defendida contra seus próprios paradoxos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDT, H. (2004). *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense.
- AVINERI, S. (1972). *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOLTANSKI, L; CHIAPELLO, E. (2009). *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes [edição original francesa: 1999].
- CHANG, H-J. (2010). *23 Things They Don't Tell You About Capitalism*. London: Allen Lane.
- CIMATTI, F. (2011). *Naturalmente comunisti. Politica, linguaggio ed economia*. Milano: Bruno Mondadori.
- CORNING, P. (2011). *The Fair Society. The Science of Human Nature and the Pursuit of Social Justice*. Chicago: University of Chicago Press.
- DÖRRE, K; LESSENICH, S; ROSA, H. (2009). *Soziologie – Kapitalismus – Kritik. Eine Debatte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- FOSTER, J. B; MAGDOFF, F. (2009). *The Great Financial Crisis. Causes and Consequences*. New York: Monthly Review Press.
- HARCOURT, B. E. (2011). *The Illusion of Free Markets*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- HEGEL, G. W. F. (2000). *Linhas fundamentais da filosofia do direito: a sociedade civil*. Trad. de Marcos Lutz Müller. Campinas: IFCH/UNICAMP.
- HONNETH, A. (2000). *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- _____. (2010). *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. Berlin: Suhrkamp.
- _____. (2011). *Das Recht der Freiheit*. Berlin: Suhrkamp.

- LASH, S.; URRY, J. (1987). *The End of Organized Capitalism*. Oxford: Oxford University Press.
- MARX, K. (2006). *O capital*. 24. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. v. I.
- PINZANI, A. (2012). “Das Recht der Freiheit” de Axel Honneth. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 94, dezembro de 2012, p. 207-237.
- ROSA, H. (2005). *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- RUDA, F. (2011). *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der “Grundlinien der Philosophie des Rechts”*. Konstanz: Konstanz University Press.
- SIMMEL, G. (1977). *Filosofia del dinero*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- STIEGLITZ, J. (2009). *Freefall. Free Markets and the Sinking of the Global Economy*. London: Penguin.

Um déficit político do liberalismo hegeliano?

Autonomia e reconhecimento em Honneth

DENILSON WERLE
RÚRION MELO

É visível a influência que o debate contemporâneo da filosofia política exerceu sobre o desenvolvimento da teoria do reconhecimento de Axel Honneth. No capítulo final de seu principal livro, Honneth (2003a) já procurou tomar posição diante das duas correntes centrais desse debate, a saber, liberais e comunitaristas. O debate entre ambas as correntes no início da década de 1980 se caracterizou pela rigidez das distinções: os “liberais”, pertencentes à tradição kantiana, podiam ser definidos como aqueles que “esquecem do contexto”, já os “comunitaristas”, de tradição aristotélica ou hegeliana, como os que são “obsessivos pelo contexto” (FORST, 2010, p. 15). Alguns autores procuraram articular o ponto de vista imparcial da justificação normativa com as exigências mais concretas de ancoramento dos princípios de justiça. No interior das soluções kantianas, as quais acabaram dominando a pauta do debate sobre teorias da justiça, surgiam questões que apontavam para uma sensibilização maior frente a contextos; e aqueles “obsessivos pelo contexto” passavam a admitir a legitimidade das pretensões universalistas da justiça cuja justificação normativa implicava alguma forma de transcendência em relação às determinações éticas.

Inicialmente, a contribuição importante de Honneth nesse debate pode ser entendida como uma tentativa de oferecer uma teoria capaz de esclarecer como orientações normativas eticamente justificadas podem ser compatíveis com um pluralismo de valores e de formas de vida. A peculiaridade de sua solução “hegeliana” consiste assim em justificar metodologicamente o referencial normativo de sua teoria em uma concepção formal de vida boa, isto é, mostrar que relações de reconhecimento pós-tradicionais podem ser justificadas com base em elementos estruturais da vida ética, dependendo assim dos pressupostos intersubjetivos que precisam ser preenchidos para que os

sujeitos assegurem condições para sua autorrealização. É por essa razão que, em uma famosa passagem, Honneth pôde afirmar que “a abordagem da teoria do reconhecimento [...] encontra-se no ponto mediano entre uma teoria moral que remonta a Kant e as éticas comunitaristas: ela partilha com aquela o interesse por normas as mais universais possíveis, compreendidas como condições para determinadas possibilidades, mas partilha com estas a orientação pelo fim da autorrealização humana” (2003a, p. 271). É importante notar que as relações intersubjetivas, que constituem uma preocupação comum entre a posição comunitarista e a teoria do reconhecimento de Honneth, são levadas em consideração a partir de pontos de vista bem diferentes: Honneth não sublinha o papel constitutivo da comunidade, mas antes, aproximando-se do liberalismo político, o da constituição do próprio indivíduo, ou seja, o conceito em questão não é o de comunidade e suas determinações normativas, mas sim o de *autorrealização individual*. Nas palavras de J.-P. Deranty, “as dimensões decisivas a serem estudadas são as estruturas mediante as quais os indivíduos podem alcançar a autorrealização por meio de uma dependência intersubjetiva, e não as vinculações dos sujeitos com a comunidade” (p. 386).

Além disso, Honneth entendeu ser preciso modificar ainda em outro aspecto a orientação da filosofia política normativa. Esta tradição, que teria desvinculado o ponto de vista moral de uma teoria da sociedade, acabaria ignorando as experiências primordiais de injustiça que caracterizam parte central de toda teoria preocupada com a justiça: as teorias da justiça descon sideraram aquelas questões relacionadas ao “outro da justiça”, ou seja, às *patologias sociais* (HONNETH, 2000a). Embora Honneth defenda junto com o liberalismo político a ideia de uma consideração igual das pessoas e o reconhecimento do direito de autonomia dos indivíduos, ele procura atrelar às preocupações da filosofia política o interesse da teoria crítica pelas “condições sociais da autonomia individual” (HONNETH, 2003b, p. 179). Portanto, as críticas de Honneth não se voltam somente aos fundamentos morais demasiadamente formais e abstratos da tradição kantiana e liberal que domina o debate contemporâneo da filosofia política normativa. O predomínio desta tradição foi incorporado na produção de um diagnóstico de época e na denúncia dos efeitos colaterais patológicos causados pelo liberalismo, de modo que o propósito de uma teoria da justiça concebida criticamente consiste em diagnosticar as patologias sociais da liberdade individual que orientaram unilateralmente as teorias liberais da justiça.

Portanto, a junção entre teoria do reconhecimento e filosofia política aponta para um tipo de *liberalismo hegeliano* que incorporou na sua concepção

normativa uma reflexão sobre as condições éticas e sociais para a realização da liberdade e autonomia individuais. Nas palavras de Honneth, “a teoria do reconhecimento resulta em uma expansão ‘hegeliana’ do liberalismo, a qual consiste em adicionar as condições sociais da autonomia ao catálogo de direitos que assegura a autonomia” (2011a, p. 414). Veremos assim que a plena realização da autonomia, preocupação central de uma teoria crítica da justiça, é entendida então a partir das condições objetivas de reconhecimento recíproco que devem assegurar uma formação prático-moral da identidade individual (I). Contudo, ainda que pareça correto corrigir uma série de problemas das teorias da justiça com a perspectiva crítico-normativa fornecida pela teoria do reconhecimento, Honneth parece ter limitado uma reflexão sobre a justiça à valorização ética das estruturas intersubjetivas de autorrealização do indivíduo: em seu cerne está a ideia de que uma concepção formal da vida boa pode ser abstratamente desenvolvida com base nas precondições intersubjetivamente aceitas da formação da identidade individual. Porém, se reduzirmos a questão da justiça à criação de condições de autorrealização ética dos indivíduos, não correríamos o risco de cair em um tipo de *déficit político* da teoria do reconhecimento? (MELO e WERLE, 2008). A ideia central de uma sociedade justa é que as regras e instituições da vida social precisam evitar todas as formas de dominação política e social arbitrárias. Um conceito de autonomia não teria de apontar para o problema das condições em que um poder político e social deve ser *justificado* a partir de razões aceitáveis por todos? Uma teoria crítica da justiça deveria levar em conta que a questão da justiça não pode ser reduzida à tarefa de criar as condições intersubjetivas para a autorrealização individual, mas também implica assegurar a possibilidade real de os indivíduos exercerem autonomamente seu direito básico de justificação, ou seja, de não serem determinados arbitrariamente pelas relações e estruturas de poder político e social (II).

– I –

Existem diferentes aspectos envolvidos na crítica de Honneth às justificações liberais para a questão da justiça e de seus fundamentos normativos. Estão em jogo os pressupostos idealistas das abordagens procedimentais, um conceito de liberdade individual que desconsidera seu contexto intersubjetivo de constituição, uma orientação radicalmente individualista dos direitos e o caráter parcial e inadequado da realização dos princípios normativos de justiça nas instituições das sociedades modernas. O conjunto dessas críticas

aponta para três aspectos comuns que a teoria do reconhecimento pretende defender: a necessidade de contrapor ao “construtivismo kantiano” (formulado por Rawls) uma “reconstrução normativa” de tipo hegeliano; vincular a preocupação de garantia de liberdades iguais típica do liberalismo-igualitário à dimensão ética, ainda que complexa, de autorrealização individual; e fazer uma apropriação das questões normativas de justiça no quadro referencial da teoria crítica com o propósito de apontar os obstáculos e os potenciais existentes em sociedades modernas para a realização plena da liberdade (HONNETH, 2007 e 2011b). Assim, partindo do vínculo entre teoria da justiça e um diagnóstico crítico das patologias sociais, bem como explicitando os pressupostos éticos que permitem fundamentar adequadamente o ponto de referência normativo que se encontra na gênese das investigações sobre a justiça, Honneth entende ser capaz de superar uma série de dificuldades de certas concepções liberais.

Uma teoria da justiça teria de estar orientada para a proteção dos contextos de reconhecimento recíproco ameaçados, assegurando assim a realização da liberdade em toda sua extensão. Entendendo sua teoria do reconhecimento como um “liberalismo hegeliano”, Honneth pode desenvolver o núcleo de uma teoria da justiça que visa especificar as condições intersubjetivas de autorrealização individual, a qual está vinculada não a modelos abstratos, mas a uma reconstrução das práticas e condições de reconhecimento estruturadas eticamente. A teoria do reconhecimento pode reunir assim os interesses de uma teoria moral kantiana com uma ética comunista ao fazer com que a vontade livre dos sujeitos seja constituída em diferentes esferas intersubjetivas de autorrealização; além disso, exige de uma teoria crítica da justiça preocupada com as condições sociais para a realização da autonomia ser capaz de identificar socialmente as várias vulnerabilidades a que estão sujeitos os indivíduos.

Em *Luta por reconhecimento*, Honneth dá especial atenção àquelas expectativas normativas dos sujeitos que já se encontrariam firmemente arraigadas em três dimensões de reconhecimento intersubjetivo: amor, direito e solidariedade (HONNETH, 2003a). Essas expectativas formam a identidade pessoal, de modo que o indivíduo pode se autocompreender como membro autônomo e individualizado, vale dizer, reconhecido nas formas de sociabilidade comum. Essa individualização autônoma implica que a autorrelação prática dos sujeitos possa igualmente ser enriquecida em contextos intersubjetivos a partir de três formas diferenciadas: autoconfiança, autorrespeito e autoestima. Quando essas expectativas são desapontadas, surge uma experiência moral que se

expressa no sentimento de *desrespeito*. O sentimento de desrespeito, por sua vez, somente pode se tornar a base motivacional de uma mobilização política se for capaz de expressar um ponto de vista generalizável, dentro do horizonte normativo de um grupo. A sequência formada pelo desrespeito, pela luta por reconhecimento e pela mudança social constitui o desenvolvimento lógico dos movimentos coletivos. Esta é a concepção que Honneth tem da lógica moral e da gramática moral dos conflitos sociais. Em resumo, a ideia básica é a de que sentimentos morais, quando articulados numa linguagem comum, podem motivar as lutas sociais.

Mas qual é o ponto de vista normativo com que Honneth pode avaliar a dimensão emancipatória das lutas sociais? Afinal, podemos nos defrontar com movimentos sociais que se valem de uma linguagem comum, mas que é potencialmente retrógrada e discriminatória. A partir da dinâmica social do reconhecimento, do desrespeito e da luta por reconhecimento, podemos extrair uma *concepção formal de eticidade* ou vida boa que serve como padrão normativo de justificação da normatividade. Na esteira de Hegel, Honneth define o conceito de eticidade como o “todo das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem à autorrealização individual na qualidade de pressupostos normativos” (2003a, p. 271-272). Esse conceito formal de eticidade pretende ser uma ampliação da moralidade no sentido de integrar em um mesmo quadro tanto a universalidade do reconhecimento jurídico moral da autonomia individual quanto a particularidade do reconhecimento ético da autorrealização pessoal. Tal concepção é definida por Honneth de modo abstrato o suficiente para não cair sob a suspeita de incorporar uma concepção particular de vida boa, mas, ao mesmo tempo, é uma estrutura que já se encontra inserida nos contextos concretos. Na verdade, pelo fato de que a relação jurídica e a comunidade de valores encerram em si o potencial de um aperfeiçoamento normativo, a concepção formal de eticidade fica limitada pelas situações históricas concretas: está sempre impregnada pelo nível atual das relações de reconhecimento recíproco. Por conseguinte, torna-se necessário compatibilizar os elementos estruturais da vida ética com instituições e práticas constituídas eticamente.

Se um sujeito só pode assegurar as dimensões de autorrelação prática bem-sucedida caso realmente participe em práticas sociais que garantam “objetivamente” formas correspondentes de reconhecimento, o próximo passo consiste em identificar as condições de injustiça com formas de patologias da liberdade individual: determinados contextos institucionais não permitem que os sujeitos sejam racionalmente capazes de interpretar e avaliar adequa-

damente o ancoramento ético de suas práticas sociais. É isso que o autor tenta denunciar com o diagnóstico crítico do “sofrimento de indeterminação” como uma patologia que resulta da realização incompleta ou insuficiente da liberdade em âmbitos institucionais da sociedade moderna (HONNETH, 2007). A referência à reatualização da *Filosofia do direito* de Hegel no debate atual sobre teoria da justiça diz respeito basicamente aos limites de uma orientação individualista na determinação do conceito de vontade livre como objeto do direito moderno e a possibilidade de realização da liberdade nos contextos e práticas sociais existentes nas sociedades modernas. A obra de Hegel tem por finalidade apresentar a “existência da vontade livre” em três diferentes âmbitos: direito abstrato, moralidade e eticidade. Quando considerada nos dois primeiros âmbitos, a vontade livre representa somente um aspecto parcial e incompleto da liberdade, pois é pensada meramente com base na autonomia de uma vontade individual descolada de práticas sociais desde sempre institucionalmente constituídas. A teoria da justiça hegeliana não somente aponta os limites desses dois primeiros âmbitos para a determinação de uma liberdade plenamente realizada, como também se dedica a apresentar as condições completas para a realização da vontade livre a serem satisfeitas no terceiro e último âmbito, o da eticidade. Seguindo o diagnóstico expresso na obra como um todo, a indeterminação da autorrealização nos dois primeiros âmbitos gera uma patologia para a liberdade que só poderá ser superada no contexto das práticas de ação intersubjetivas. A “libertação do sofrimento” só ocorre quando existem condições iguais para a realização da liberdade.

A doutrina da eticidade hegeliana permitiria vincular a teoria da justiça com uma análise da sociedade. Não se trata mais de deduzir abstratamente princípios normativos de justiça que regulariam as relações sociais, mas sim lançar mão de uma “reconstrução normativa” em que as práticas morais plenas de conteúdo compõem a estrutura efetiva de sociedades modernas. Diferentemente de uma teoria ideal da justiça, o procedimento hegeliano poderia ser interpretado como uma tentativa de fazer uma teoria da sociedade em que os dados sociais da modernidade liberam justamente aquelas esferas de ação consideradas condições imprescindíveis para a realização da liberdade individual de todos os membros da sociedade. Essas esferas de ação – compostas da família, da sociedade civil e do Estado – possuem um padrão determinado de interação que deve poder garantir aos sujeitos aquilo que o direito abstrato e a moralidade não puderam satisfazer, a saber, a realização plena de sua liberdade individual. Para compreender esse padrão, Hegel entendeu ser necessária a existência de práticas intersubjetivas que possibilitassem aos

sujeitos se realizarem mutuamente. A esfera da eticidade deve abranger, portanto, uma série de ações intersubjetivas nas quais os sujeitos podem encontrar tanto a realização individual quanto também o reconhecimento recíproco, e a conexão entre esses dois elementos tem de ser representada de tal forma que possamos entendê-los como “formas de interação social nas quais um sujeito somente pode alcançar a autorrealização se ele expressar, de um modo determinado, reconhecimento em face do outro” (HONNETH, 2007, p. 110). Na *Filosofia do direito* de Hegel encontramos justamente as relações de reconhecimento que se realizam em esferas de interação social eticamente determinadas e satisfazem a exigência crítico-normativa de autorrealização pretendida pela teoria moderna da justiça.

A partir da conexão interna entre diagnóstico do sofrimento e teoria da justiça resultam algumas condições mínimas que a esfera da eticidade tem de satisfazer. Primeiramente, deve colocar à disposição todas as possibilidades de acesso à autorrealização. Em segundo lugar, a esfera da eticidade precisa ser caracterizada por meio de práticas de interação intersubjetiva, pois as possibilidades de realização individual devem ser medidas pelas formas de socialização. A terceira condição consiste na ordenação gradual que compõe tal esfera segundo formas determinadas de reconhecimento recíproco, que no caso se passam no âmbito da família, da sociedade civil e do Estado. Por fim, os padrões de ação em cada esfera de reconhecimento devem ser capazes de se autoproduzirem, ou seja, contêm em si processos de formação e aprendizado capazes de gerar motivações e disposições para que a autorrealização individual se efetive nas práticas intersubjetivas correspondentes. Vamos examinar, então, as três esferas de ação cujo padrão de interação deve poder garantir aos sujeitos a realização de sua liberdade individual.

A “família” é descrita como a forma de interação primária da eticidade em que as carências humanas mais naturais são satisfeitas: seja a satisfação intersubjetiva de impulsos sexuais ou os sentimentos de cuidado e amor recíproco que já se configura na relação entre mãe e filho. Na “sociedade civil” esses laços intersubjetivos da família são rompidos por razão dos efeitos próprios do âmbito do mercado capitalista. A sociedade civil é caracterizada como um “sistema de carências” cuja satisfação “o adulto não pode mais esperar alcançar a partir do círculo da família”, ou seja, permite uma multiplicidade de interesses egocêntricos que se diferenciam das carências intersubjetivas satisfeitas no espaço de comunicação da família. Já no âmbito do “Estado” as condições a serem satisfeitas não são aquelas das transações do mercado de trabalho e de circulação capitalistas, mas implicam possibilitar que o indivíduo

forme racionalmente seus talentos e habilidades para que possa viver publicamente como um cidadão, ou nas palavras de Hegel, levar “uma vida universal”. É nessa esfera ética que o cidadão pode exercer funções em cargos públicos e participar ativamente na reprodução da coletividade (HONNETH, 2007, p. 126).

Além disso, Honneth entende que a teoria da justiça hegeliana poderia fornecer “bens básicos”, mas que não fossem resultado de uma fundamentação normativa apoiada em um “construtivismo kantiano”, como pretendeu Rawls. Para este, os bens básicos são caracterizados como aquilo de que as pessoas necessitam no desenvolvimento de suas capacidades morais, uma vez considerados membros plenos de uma sociedade entendida como sistema equitativo de cooperação social voltada para as vantagens mútuas de todos. Rawls considera o conteúdo desses dois princípios um caso especial de uma concepção mais geral da justiça, que é expressa numa lista de *bens sociais básicos*: todos os valores sociais – liberdade e oportunidade, renda e riqueza, e as bases sociais do autorrespeito – devem ser distribuídos igualmente a não ser que uma distribuição desigual de um ou de todos esses valores traga vantagens para todos (RAWLS, 2000). Esta lista de bens básicos, dentre os quais Rawls considera as bases sociais do autorrespeito como o bem básico mais importante, forma a concepção do bem implícita na justiça como equidade. Os bens básicos são caracterizados como aquilo de que as pessoas necessitam para desenvolver suas duas capacidades morais (a de ter uma concepção racional do bem e a de ter um senso de justiça) na sua condição de cidadãos livres e iguais e de membros plenos de uma sociedade entendida como sistema equitativo de cooperação social voltada para as vantagens mútuas de todos.

Na leitura de Honneth, Rawls deduziria primeiramente princípios substantivos de justiça e uma lista de bens básicos bem fundamentados para, em seguida, se perguntar pelas condições sociais de sua implementação. Na tentativa de “reatualização” da filosofia do direito de Hegel, as três esferas éticas de interação intersubjetiva são constituídas normativamente como “bens básicos”, pois são constitutivas para a realização da liberdade individual. Em vez do “construtivismo” de cunho kantiano, Honneth acredita que o procedimento hegeliano tem de ser interpretado a partir do conceito de “reconstrução normativa”. Neste caso, “as relações modernas da vida foram reconstruídas de um modo normativo com o fio condutor dos critérios até aqui desenvolvidos, de modo que nestes revelam-se aqueles padrões de interação que podem valer como condições imprescindíveis de realização da liberdade individual de todos os membros da sociedade” (HONNETH, 2007, p. 117).

Segundo as linhas gerais do liberalismo hegeliano de Honneth, portanto, uma teoria da justiça deveria satisfazer as exigências normativas presentes nos padrões de reconhecimento recíproco, ou seja, a autorrealização individual deveria ser assegurada por uma estrutura de direitos, liberdades e deveres – como querem os liberais –, mas que não fosse abstratamente deduzida, e sim efetivada num contexto ético intersubjetivamente compartilhado – como defendem os comunitaristas. É importante ressaltar que, em contextos plurais, não pode haver um fundamento ético comum, sendo necessário algum tipo de formação de acordos razoáveis. Mas a ideia de Rawls de produzir um acordo político não vinculado à dimensão concreta de interação intersubjetiva, mas com base em um “consenso sobreposto” entre várias culturas no interior de uma mesma sociedade, entendido como um acordo produzido apenas em torno de princípios constitucionais, desconsidera justamente a necessidade de justificar o referencial normativo nas estruturas éticas de autorrealização individual. De acordo com Honneth, “uma condição necessária para obter autoconfiança é a participação real em relações pessoais de amor; para obter autorrespeito, é necessário o envolvimento real em práticas democráticas; e para obter autoestima, é indispensável um acesso real nos projetos de uma comunidade de cooperação. E é desnecessário dizer que uma pré-condição elementar para todas essas condições ‘objetivas’ é o nível de renda que permite garantir que os meios de vida sejam assegurados” (2011a, p. 414).

Desse modo, seja em relação à estrutura da vida ética ou na institucionalização eticamente constituída, o conceito fundamental que acaba orientando uma teoria crítica da justiça é o conceito *formal de eticidade democrática*. Esse conceito formal de eticidade pretende ser uma ampliação da moralidade no sentido de incluir “todos os aspectos que constituem o objetivo de um reconhecimento não distorcido e deslimitado” (HONNETH, 2003a, p. 269), o que significa integrar num mesmo quadro tanto a universalidade do reconhecimento jurídico moral da autonomia individual quanto a particularidade do reconhecimento ético da autorrealização pessoal. Tal é o escopo do conceito honnethiano de autonomia, pois nas sociedades modernas os sujeitos têm de encontrar reconhecimento como seres tanto autônomos quanto individualizados. A concepção formal de eticidade reúne todos os pressupostos intersubjetivos que precisam estar preenchidos para que os sujeitos se possam saber protegidos nas condições de sua autorrealização: “Os diversos padrões de reconhecimento representam as condições intersubjetivas que temos de pensar necessariamente quando queremos descrever as estruturas universais de uma vida bem-sucedida. As formas de reconhecimento do amor, do direi-

to e da solidariedade formam dispositivos de proteção intersubjetivos que asseguram as condições da liberdade externa e interna, das quais depende o processo de uma articulação e de uma realização espontânea de metas individuais de vida; além disso, visto que não representam absolutamente determinados conjuntos institucionais, mas somente padrões de comportamento universais, elas se distinguem da totalidade concreta de todas as formas particulares de vida na qualidade de elementos estruturais” (HONNETH, 2003a, p. 273-274).

Esse modo de entender o ancoramento sociológico dos fundamentos normativos da crítica possibilita a Honneth fornecer uma outra inteligibilidade a uma série de questões importantes nas sociedades contemporâneas, que estão no centro do debate sobre as diversas condições sociais, institucionais e jurídicas necessárias à realização de uma sociedade justa entendida como forma de vida social não distorcida ou reificada. Além disso, possibilita entender de outra forma a questão da justiça. Uma das tarefas centrais da justiça social é proteger as vulnerabilidades dos indivíduos, permitindo-lhes a aquisição de um conjunto de capacidades para conduzir a própria vida e se autorrealizarem. A sociedade justa deve lidar com as vulnerabilidades dos indivíduos em relação ao desenvolvimento e à manutenção de sua autonomia nas relações de reconhecimento recíproco. Assim, uma teoria crítica da justiça deveria ser capaz de identificar socialmente as várias vulnerabilidades a que estão sujeitos os indivíduos, levando em consideração que a vida autônoma das pessoas pode ser debilitada ou ameaçada por meio de uma série de danos materiais e simbólicos às relações sociais que dão sustentação à autonomia (ANDERSON e HONNETH, 2011).

Portanto, uma teoria crítica da justiça deveria estar orientada para os recursos materiais e as circunstâncias institucionais necessárias para o exercício da autonomia pessoal, tais como a necessidade de educação, de alimentação adequada e de abrigo, as oportunidades reais de participação da vida social. Mas, além disso, deveria permitir que o indivíduo desenvolvesse um *senso interno de autonomia*, expresso nas relações positivas consigo mesmo (a autoconfiança, o autorrespeito e a autoestima) somente alcançáveis em relações de reconhecimento não distorcidas ou danificadas. Nesse sentido, uma sociedade justa preocupada com a autonomia, como são as sociedades democráticas constitucionais, deveria proteger a infraestrutura do reconhecimento recíproco, as relações de reconhecimento mais ou menos institucionalizadas que proporcionam o autorrespeito, a autoconfiança e a autoestima. Justamente por demandar esse tipo de valorização ética da autorrelação prática do

indivíduo, “a realização da autonomia não exige apenas a não interferência ou mesmo direitos civis, políticos e sociais. Para que possam ser autônomos [...] os indivíduos têm de ser reconhecidos por seus parceiros de interação em três diferentes esferas, regidas pelos princípios do amor, do respeito e da estima. Seria [...] apenas por meio da obtenção do reconhecimento nessas três esferas que os sujeitos seriam capazes de desenvolver sentimentos de autoconfiança, autorrespeito e autoestima, indispensáveis para que conduzam a vida que determinaram como digna de valor” (BRESSIANI, 2011, p. 73). É exatamente isso que, segundo Honneth, não é contemplado por abordagens deontológicas da justiça, como a do liberalismo político de Rawls e o procedimentalismo de Habermas. Uma concepção de justiça baseada em direitos não consegue lidar com as condições que proporcionam e sustentam a aquisição e a manutenção da autoestima e da autoconfiança. O médium dos direitos fundamentais é insuficiente para lidar com as vulnerabilidades dos seres humanos em geral.

Em relação à abordagem procedimentalista de Rawls, teria de haver uma reformulação de seu escopo de justificação. Primeiro, ao discutir a questão da justiça, precisamos saber mais sobre os seres humanos, o que pode ser alcançado por meio de um conceito *psicologicamente* mais denso de pessoa moral. Segundo Honneth, existem algumas necessidades humanas básicas mais ou menos universais, e, por isso, deveríamos incluir considerações empíricas sobre as vulnerabilidades das pessoas nas deliberações no interior da posição original. Segundo, devemos ir além das questões distributivas e do autorrespeito: o foco principal da aplicação da justiça torna-se a estrutura e a qualidade das relações sociais de reconhecimento. A teoria da justiça deveria ser uma teoria normativa da estrutura básica de reconhecimento de uma sociedade. Afinal, a eticidade é o *locus* da vida humana e a base de uma teoria da justiça. Como somos criaturas socialmente situadas, estamos profundamente vulneráveis ao modo como somos percebidos e caracterizados pelos outros. O que uma teoria crítica da justiça deve assegurar é que cada um receba o devido reconhecimento da sua identidade pessoal: essa é uma necessidade humana vital e uma pré-condição para agir efetivamente de forma autônoma (ANDERSON e HONNETH, 2011)¹.

1 Para um resenha das principais críticas de Honneth e possíveis réplicas a partir da teoria da justiça de Rawls, cf. o artigo de Bankovsky, 2011.

A proposta de Honneth de uma teoria crítica fundamentada a partir das relações intersubjetivas de reconhecimento e de luta por reconhecimento se, por um lado, consegue fornecer meios para sanar o déficit sociológico da teoria crítica em geral, e das teorias da justiça em particular, por outro, deixa em aberto uma questão que não é menos fundamental: *as relações de poder social e político*. Honneth argumenta que o *telos* da justiça é assegurar as condições legais, políticas e sociais para uma vida boa, para a qual o reconhecimento recíproco é um elemento constitutivo enquanto condição necessária à autorrealização bem-sucedida (que está no centro de uma forma pós-tradicional de eticidade). Ao formular a questão da justiça nesses termos, segundo uma linguagem teleológica das condições de reconhecimento formais necessárias à autorrealização individual, Honneth coloca como exigência da justiça que, além de evitar a discriminação arbitrária dos outros, ela também leve em conta as reivindicações e necessidades concretas das pessoas no sentido de uma *valorização positiva do outro*. É certo que a proteção das estruturas intersubjetivas de reconhecimento deve impedir a discriminação arbitrária, mas ela também deveria ter como consequência a valorização ética do outro? Esta exigência parece-nos sobrecarregar cognitiva e emocionalmente os cidadãos, algo dificilmente realizável no contexto de sociedades plurais e complexas em que as pessoas muitas vezes são e querem permanecer estranhas entre si. Nesse contexto, as demandas da justiça não podem ser apreendidas em seu cerne pela linguagem teleológica do reconhecimento. Tal como sugere Rainer Forst (2007, Capítulo 8; 2010, Capítulo 5; 2011, Capítulo 1), elas precisam ser traduzidas para a linguagem da *justificação*.

Uma teoria crítica da justiça, que coloca no seu cerne as relações de reconhecimento, de autonomia e liberdade, não pode deixar de levar em conta que a questão central da justiça é a de como evitar a arbitrariedade da dominação política e social. Nesse sentido, as reivindicações por justiça (de redistribuição ou de reconhecimento de identidades) devem, em sociedades democráticas, passar pelo teste crítico-reflexivo da justificação pública. Nela as reivindicações por reconhecimento são avaliadas e têm de passar por um teste de universalidade e reciprocidade. Uma concepção de justificação prática deste tipo, que fornece um procedimento para a explicitação de critérios para avaliar diferentes e conflituosas reivindicações por reconhecimento/redistribuição, é fundamental para vincular a gramática moral da luta por reconhecimento com uma teoria da justiça (FORST, 2010, Capítulo 5). Assim, se,

por um lado, Honneth quer sanar o déficit sociológico da teoria crítica, por outro, sua teoria acaba gerando um *déficit político*, no sentido de que não há nenhuma preocupação em explicitar um princípio de justificação recíproca e universal em que os próprios cidadãos pudessem decidir quais formas de reconhecimento e princípios de justiça são legítimos ou ilegítimos.

Ao acentuar a realização mais qualitativa da autonomia – no sentido dos indivíduos adquirirem um senso interno de autonomia proporcionado pelos sentimentos de autoconfiança, autorrespeito e autoestima – ou da autorrealização individual em determinadas relações de reconhecimento, Honneth formula a questão da justiça preso a uma “imagem” da sociedade justa cuja tarefa principal seria a de assegurar a realização social e institucional do *telos* de uma vida boa, que é anterior à e, de certo modo, independente da própria justificação democrática. A tarefa de uma teoria da justiça parece ficar reduzida ao realizar ou proporcionar o bem ético da formação bem-sucedida da identidade pessoa, entendido como uma necessidade básica dos indivíduos. Esse modo de formular a questão da justiça afasta-se de uma das descrições mais comuns do conceito de justiça, segundo o qual relações e instituições são justas quando não fazem distinções arbitrárias entre as pessoas ao considerar seus direitos e deveres fundamentais e ao avaliar as diferentes reivindicações que os indivíduos dirigem uns aos outros em diferentes contextos sociais. Nessa definição, a questão da justiça consiste em fazer com que a estrutura básica da sociedade assegure às pessoas a possibilidade real de definirem social e politicamente sua vida em comum. Portanto, a questão central da justiça é a *questão do poder social e político*. Não se trata de saber apenas quais “bens” devem ser legitimamente distribuídos para quem e sob quais razões, mas também de ver como os bens são produzidos socialmente e quem e como são definidas as regras de sua distribuição (FORST, 2011).

É esta precisamente uma das interpretações mais atrativas, para uma teoria crítica, da questão da justiça em Rawls. Ao assumir a estrutura básica da sociedade – as principais instituições sociais, econômicas e políticas – como objeto da justiça, Rawls coloca no centro de sua teoria a questão política acerca da definição da estrutura de produção e de distribuição dos bens e da justificação pública do poder nas sociedades democráticas (WERLE, 2008). Rawls considera as ideias e objetivos centrais da sua teoria da justiça como equidade “como os de uma concepção filosófica da justiça para uma democracia constitucional”. A esperança de Rawls “é a de que a justiça como equidade pareça razoável e útil, ainda que não totalmente convincente, para uma grande gama de orientações políticas ponderadas e, portanto, expresse o

núcleo comum da tradição democrática” (RAWLS, 2002, p. XIII-XIV). Um dos pressupostos da teoria de Rawls é o de que tem de haver um vínculo necessário entre justiça e a estrutura básica de uma sociedade democrática. Nesse sentido, uma das tarefas fundamentais da filosofia política é a de buscar fornecer uma base pública de justificação para acordos políticos sobre as questões políticas fundamentais que dizem respeito aos direitos e deveres dos cidadãos livres e iguais uns com os outros como membros plenos de uma comunidade política e à distribuição dos benefícios e encargos resultantes da cooperação social voltada para vantagens mútuas de todos. É importante considerar que Rawls não pretende elaborar uma concepção moral abrangente da justiça que seja aplicável a um amplo leque de questões práticas, desde juízos morais cotidianos até problemas mais amplos da relação moral, política e direito. Seu propósito é mais limitado: “o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade, ou mais exatamente, a maneira pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens decorrentes da cooperação social” (2002, p. 8).

A teoria da justiça de Rawls pretende fundamentar um conjunto de princípios capaz de fornecer um ponto de vista comum a partir do qual reivindicações conflitantes dos cidadãos possam ser julgadas. A concepção da justiça como equidade oferece um padrão pelo qual se devem avaliar os aspectos da estrutura básica quando questões políticas fundamentais estão em jogo. Trata-se, portanto, de um padrão voltado para as principais instituições da sociedade, e apenas indiretamente para os indivíduos, na medida em que estes vivem e levam adiante seus planos de vida sob as regras públicas estabelecidas por aquelas instituições. O alcance limita-se à formação de um juízo político sobre dois tipos de problemas, que se referem a duas “circunstâncias da justiça”: (a) questões de justiça distributiva, que decorrem do problema da escassez moderada e referem-se ao modo de estabelecer os termos equitativos que determinam a partilha dos encargos e benefícios decorrentes da cooperação social. Essas questões não podem ser resolvidas pelo simples jogo do livre mercado, mas através de princípios substantivos de justiça aplicados à estrutura básica da sociedade. (b) questões da tolerância que decorrem do fato do pluralismo das formas de vida culturais e dos planos de vida individuais. Os princípios de justiça são necessários não apenas para especificar os termos equitativos de cooperação social, mas também para especificar os direitos e deveres dos cidadãos que, além de perseguirem interesses e planos de vida diferentes, estão também profundamente divididos entre si por uma

diversidade de doutrinas filosóficas, religiosas, morais e políticas abrangentes. As instituições básicas são justas quando os princípios que as orientam não fazem distinções arbitrárias entre as pessoas ao atribuírem direitos e deveres fundamentais e quando definirem um equilíbrio adequado entre as reivindicações das vantagens decorrentes da cooperação social.

A aposta de Rawls é que as ideias da moralidade política liberal conseguem oferecer respostas mais aceitáveis para as questões políticas fundamentais do que aquelas oferecidas pelo utilitarismo predominante na filosofia política e moral moderna (RAWLS, 2002, § 4). Em relação ao utilitarismo, a questão fundamental para Rawls é afirmar a prioridade da justiça frente ao bem. A tese da prioridade da justiça sobre o bem pode ser entendida de duas maneiras. A primeira consiste em defender a ideia normativa da inviolabilidade da pessoa, geralmente (mas não exclusivamente) expressa em um conjunto de direitos fundamentais individuais: a autonomia das pessoas, que não pode ser violada por considerações coletivas do bem comum ou outro fim coletivo (2002, p. 4). Isso, porém, não significa que Rawls seja um defensor da liberdade negativa ou que privilegia exclusivamente a autonomia privada. O objetivo da justiça é assegurar as condições sociais, políticas e jurídicas indispensáveis (com veremos adiante, a lista de bens básicos) ao exercício da autonomia dos cidadãos considerados como pessoas morais livres e iguais; é criar as condições para que os cidadãos possam exercer suas duas capacidades morais básicas: a de realizar uma concepção do bem e desenvolver o senso de justiça, as quais os tornam capazes de participar ativamente da cooperação social.

A segunda maneira de entender a tese da prioridade da justiça sobre o bem consiste no princípio da neutralidade de justificação do Estado ou à neutralidade ética do direito frente às concepções particulares do bem e às doutrinas abrangentes. A ideia é que em uma sociedade marcada pelo *fato do pluralismo* os princípios de justiça que devem regular a vida em comum não podem se apoiar em qualquer concepção particular de vida boa ou em doutrinas morais, filosóficas e religiosas abrangentes. Uma vez que os princípios da justiça para a estrutura básica estabelecem uma série de limites que restringem o desenvolvimento dos planos de vida individuais e as formas de vida culturais, estabelecendo normas e regras que devem ser obedecidas obrigatoriamente por todos, o que a tese da prioridade do justo sobre o bom exige é que os princípios de justiça devem ser justificados por meio de razões que todos os cidadãos, imersos em eticidades diferentes, poderiam aceitar (ou pelo menos por razões que ninguém poderia razoavelmente rejeitar), independen-

temente do recurso à coerção. A ideia central de uma sociedade justa é que as regras e instituições da vida social evitem todas as formas de dominação política e social arbitrárias. Ou seja, devem ser justificadas a partir de razões aceitáveis por todos (WERLE, 2008; MELO, 2011).

Diferentemente, ao colocar a tarefa de uma teoria crítica da justiça como sendo a de explicitar as estruturas de reconhecimento recíproco necessárias à autorrealização individual, Honneth deixa a questão central de como evitar as relações arbitrárias de dominação social e dominação político-jurídica em segundo plano. Mas, com todo dissenso sobre a definição da justiça conforme a fórmula antiga *suum cuique* e apesar da discordância acerca de quais princípios devem definir as condições fundamentais da associação entre as pessoas, ainda podemos concordar com a ideia de que uma ordem social é justa desde que as regras e instituições da convivência social (num sentido amplo) não façam distinções arbitrárias entre as pessoas na atribuição dos direitos e deveres fundamentais e que as leis definam um equilíbrio adequado entre as reivindicações conflitantes sobre a distribuição das vantagens da vida social. A tarefa da justiça, portanto, não é tanto promover a autorrealização, mas assegurar que as regras e instituições da vida comum estejam livres da arbitrariedade. Para isso, as relações de reconhecimento precisariam antes ser vistas não como exigências de autorrealização, mas como *relações práticas de justificação*: são contextos nos quais as pessoas exigem razões uma para as outras sobre as relações de não reconhecimento ou de falso reconhecimento existentes. O que se exige nas reivindicações por justiça é não ser determinado arbitrariamente por práticas e instituições. Nesse sentido, o poder, entendido como o poder de justificação efetiva dos indivíduos, é o maior bem da justiça: *é o poder polêmico de fornecer e exigir justificações e desafiar as falsas legitimações vigentes*.

Em sua defesa, Honneth afirmou em diferentes lugares que o recurso à justificação não seria suficiente para resolver uma suposta dependência ética da autonomia na teoria do reconhecimento: seria uma solução muito abstrata remeter a questão da justiça para uma práxis de justificação, uma vez que, desse modo, valeria como justa uma ordem social simplesmente porque pôde ser justificada em discursos irrestritos entre todos os membros de uma sociedade. Toda práxis de justificação é precedida, segundo Honneth, pelo reconhecimento mútuo: “Os participantes em tais potenciais discursos nunca se encontram meramente como portadores abstratos de um ‘direito à justificação’, mas sempre já em papéis sociais que derivaram de uma determinada esfera de ação (...). Não podemos simplesmente aceitar essas condições de justificação

como meramente dadas e como sendo imunes a análise, mas antes temos de reconstruí-las em termos de sua gênese e estrutura normativas, porque são estas que determinam os elementos da justiça (HONNETH, 2011a, p. 416)². As práticas justificadoras dependeriam, assim, de uma “reconstrução normativa”. E essa reconstrução remete novamente a contextos sociais em que experiências de desrespeito, de luta política e de autorrealização se configuram como gênese da ideia de uma autonomia igual de todas as pessoas.

No entanto, talvez seja mesmo necessário complementar o debate sobre a questão da justiça com uma “guinada política”: uma teoria crítica da justiça é antes de mais nada também uma crítica das relações de justificação que estão implícitas nas diferentes lutas por reconhecimento. O enfoque de uma teoria crítica da justiça que evite tanto o caráter excessivamente abstrato alheio ao contexto quanto o particularismo de uma concepção de vida boa obcecada pelo contexto precisa considerar as necessidades e demandas que podem surgir dos contextos de socialização dos indivíduos e que podem ser justificadas publicamente segundo razões aceitáveis recíproca e universalmente em diferentes contextos normativos, sendo muito mais uma tarefa prática do que uma tarefa teórica, reconhecendo o momento irredutível da autonomia em todas as relações de justificação. A questão central de uma teoria crítica da justiça não é somente criar as condições para a autorrealização individual, mas sobretudo não ser determinado arbitrariamente por relações e estrutura de poder. Parece-nos ser esta a preocupação que está na base do liberalismo político de Rawls: em sociedades democráticas plurais, a justiça não se justifica a partir do *telos* de uma vida boa, mas pela primazia das liberdades básicas na organização da estrutura básica da sociedade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, J.; HONNETH, A. (2011). Autonomia, vulnerabilidade, reconhecimento e justiça. Trad. Nathalie Bressiani. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. XVII.
- BANKOVSKY, M. (2011) Social justice: defending Rawls' theory of justice against Honneth's objections, *Philosophy and Social Criticism*, v. 37, n. 1, p. 95-118.

2 Parece-nos que é nessa direção que caminham as pesquisas mais recentes do *cluster* de excelência *Die Herausbildung normativer Ordnungen: interdisziplinäre Perspektiven*, dirigido por R. Forst e K. Günther. Cf. o texto introdutório de Forst e Günther, 2011.

BRESSIANI, N. (2011). Introdução a “autonomia, vulnerabilidade, reconhecimento e justiça” de Axel Honneth e Joel Anderson. *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. XVII.

FORST, R. (2007). *Das Recht auf Rechtfertigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. (2010). *Contextos da justiça*. Trad. Denilson Werle. São Paulo: Boitempo.

_____. (2011). *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*. Berlin: Suhrkamp.

FORST, R.; GÜNTHER, K. (orgs.). (2011). *Die Herausbildung normativer Ordnungen. Interdisziplinäre Perspektiven*. Frankfurt/New York: Campus.

HONNETH, A. (2000a). *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

_____. (2000b). Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normative Handlungspotentiale. In: HONNETH, A. *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

_____. (2000c). Universalismus als moralische Fälle? Bedingungen und Grenzen einer Politik der Menschenrechte. In: HONNETH, A. *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

_____. (2003a). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34.

_____. (2003b). Redistribution as recognition: A response to Nancy Fraser. In: FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. London: Verso.

_____. (2007). *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Esfera Pública.

_____. (2008). Gerechtigkeitstheorie als Gesellschaftsanalyse. Überlegungen im Anschluss an Hegel. In: MENKE, C.; REBENTISCH, J. (orgs.). *Axel Honneth: Gerechtigkeit und Gesellschaft*. Berlin: BWV.

_____. (2010a). Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus. In: HONNETH, A. *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

_____. (2010b). Das Reich der Verwirklichten Freiheit. Hegels Idee einer “Rechtsphilosophie”. In: HONNETH, A. *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

_____. (2011a). Rejoinder. In: PETHERBRIDGE, D. (org.). *Axel Honneth: Critical essays*. Boston: Brill.

_____. (2011b). *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.

MELO, R. (2011). *O uso público da razão: pluralismo e democracia em Jürgen Habermas*. São Paulo: Loyola.

MELO, R.; WERLE, D. L. (2008). Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth. In: NOBRE, M. (org.) *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papirus.

RAWLS, J. (2000). *O liberalismo político*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Ática.

_____. (2002). *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes.

WERLE, D. L. (2008). *Justiça e democracia: ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas*. São Paulo: Esfera Pública.

Sobre os autores

ALESSANDRO PINZANI é doutor em Filosofia pela Universität Tübingen, pós-doutor na Columbia University de Nova York e na Humboldt-Universität zu Berlin. Obteve a Habilitation (Livre-Docência) e a Venia Legendi em Filosofia pela Universität Tübingen. Professor adjunto de Ética e Filosofia Política da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e coordenador do Centro de Investigações Kantianas – CIK. Publicou, entre outros, o livro *Habermas* (Artmed, 2009).

DENILSON WERLE é doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo e pós-doutor em Filosofia pelo CEBRAP. Professor de Ética e Filosofia Política da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Pesquisador do Núcleo Direito e Democracia no Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP) e do Núcleo de Ética e Filosofia Política da UFSC (NEFIPO). Coorganizou juntamente com Rúrion Melo o livro *Democracia deliberativa* (Esfera Pública, 2007) e publicou *Justiça e democracia: ensaios sobre John Rawls e Jürgen Habermas* (Esfera Pública, 2008).

ERICK CALHEIROS DE LIMA é doutor e pós-doutor em Filosofia pela UNICAMP, tendo realizado, como mestrando e doutorando, estágios de pesquisa em universidades e institutos na Alemanha. Foi professor adjunto da Universidade Estadual de Londrina (UEL) e pesquisador colaborador da UNICAMP. Atualmente é professor adjunto no departamento de filosofia da Universidade de Brasília (UnB). Seu trabalho de pesquisa se concentra em temas no idealismo alemão e nas interfaces entre a filosofia social, a filosofia política e a teoria das ciências humanas.

FELIPE GONÇALVES SILVA é doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Fez estudos complementares na Albert-Ludwigs-Universität Freiburg e na Freie-Universität Berlin. É pesquisador do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP) e membro do Núcleo Direito e Democracia. Coorganizou recentemente o *Manual de sociologia jurídica* (Saraiva, 2013).

INARA MARIN é psicanalista e doutora em Filosofia pela Universidade de Paris, pós-doutoranda pelo Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP). Publicou, em 2008, o capítulo “Recognition theory in einem Anderen Schauplatz” no livro *Honneth critical debates* (Routledge).

INGRID CYFER é professora adjunta de Teoria Política da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Doutora em Ciência Política pela Universidade de São Paulo, com estágio doutoral na New School for Social Research.

NATHALIE BRESSIANI é doutoranda em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Integrante do Grupo de Pesquisa de Filosofia Crítica e Modernidade (FiCeM), bem como do Núcleo de Direito e Democracia do CEBRAP. Publicou recentemente “Redistribuição e reconhecimento. Nancy Fraser entre Jürgen Habermas e Axel Honneth” (*Caderno CRH*, 2011).

MARCOS NOBRE é doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), com pós-doutorado na Johann Wolfgang Goethe-Universität de Frankfurt (Main). É professor do Departamento de Filosofia da Unicamp e pesquisador do CEBRAP e do CNPq. Entre outros livros, publicou: *A dialética negativa de Theodor W. Adorno. A ontologia do estado falso* (Iluminuras/FAPESP, 1998), *A teoria crítica* (Jorge Zahar: 2004), *Curso livre de teoria crítica* (organizador; Papirus, 2008), e *Habermas e a reconstrução* (coorganizador; Papirus, 2012).

OLIVIER VOIROL é professor de Ciências Sociais da Universidade de Lausanne, Suíça, e pesquisador do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt. Entre suas diversas publicações, organizou o volume *Réseaux, n. 166: Revisiter Adorno* (2012).

RICARDO CRISSIUMA é mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo. É membro do Núcleo Direito e Democracia do CEBRAP e do Grupo de Estudos de Filosofia Alemã da USP.

RÚRION MELO é professor de Teoria Política do Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo (USP) e pesquisador do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP). Possui doutorado em Filosofia pela USP e pós-doutorado pelo CEBRAP. Coorganizou recentemente o *Manual de filosofia política* (Saraiva, 2012) e publicou os livros *Marx e Habermas: Teoria crítica e os sentidos da emancipação* (Saraiva, 2013) e *O uso público da razão: pluralismo e democracia em Jürgen Habermas* (Loyola, 2011).

